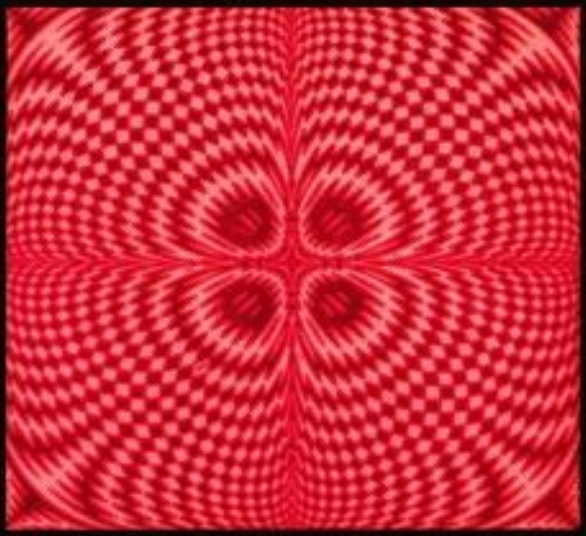
Giorgio Colli



Después de Nietzsche

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Después de Nietzsche

Giorgio Colli

Después de Nietzsche

Traducción de Carmen Artal

EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Dopo Nietzsche
© Adelphi Edizioni S.p.A.
Milano, 1974

Diseño de la colección:
Julio Vivas

Primera edición: abril 1978
Segunda edición: diciembre 1988
Tercera edición: abril 2000

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1978
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0053-6
Depósito Legal: B. 14472-2000

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

A la memoria de mi padre

...¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es locura vivir todavía?
Ay, amigos míos, la tarde es quien así pregunta desde mí.
¡Perdonadme mi tristeza!
El atardecer ha llegado: ¡perdonadme que el atardecer haya llegado!
Así habló Zarathustra.

Recetas para un filósofo

Destino común

Cuando en el frontispicio de algunas ediciones renacentistas de Nicolás Maquiavelo, en la Biblioteca Nacional de Florencia, se ve el nombre del autor tachado por una mano desconocida, de un plumazo, por desprecio hacia aquel autor que había escrito sobre «la debilidad a la que la presente religión ha conducido al mundo», uno piensa inmediatamente en Friedrich Nietzsche, y en cómo deben remitirse a la justicia de la posteridad todos los que hablan a su presente con auténtica dureza.

Dos monstruosidades

En Sócrates la ausencia de cualquier inclinación mística es tan total que, por defecto, se convierte en una monstruosidad. Esta genial sugerencia pertenece a Nietzsche, que cita en apoyo de su tesis al *daimonion,* residuo desviado, y por tanto puramente negativo, de una sabiduría del instinto. Sin embargo Nietzsche va demasiado lejos cuando contrapone a esto, como característica positiva de Sócrates, un exceso de disposición lógica, anti-mística. Sócrates, al contrario, aspiraba al conocimiento místico; por eso era un asiduo espectador de la tragedia, demostraba una naturaleza religiosa, era respetuoso con la gran tradición de la ciudad, pero

su temperamento no era místico. La dialéctica fue un sucedáneo, su carácter eminentemente deductivo no le satisfacía. El *logos* surge del conocimiento mistérico, pero no puede conducir a esa visión, como Sócrates quizás esperó, y como Platón pretendió hacer creer. Por eso Sócrates fue un insatisfecho, un pesimista, paralizado entre un impulso al éxtasis, a la intensidad, y una carrera desatinada contra la vida. Con su actitud hacia Alcibíades, con su esquivez frente a la pasión que el mismo suscitaba, Sócrates traiciona su secreto. Quien se detiene ante la vorágine de la locura, se aferra a la consciencia, quiere y no quiere ser arrastrado, se convierte en un calumniador, en un legislador de la moral, y para el mundo en un arrogante desengañado, como se trasluce de su apología ante los jueces o de la malignidad de su ironía.

También Nietzsche, aunque a la inversa, revela una monstruosidad por defecto: y esta naturaleza paralela le vincula visceralmente a Sócrates. Nietzsche carece totalmente de la superior capacidad deductiva, en el sentido de saber coordinar y subordinar un inmenso cúmulo de representaciones abstractas, como es propio del filósofo. En cambio posee una disposición eminentemente mística y mistérica, pero quiere ocultarla. Se propone una supremacía del raciocinio, precisamente aquello de lo que paradójicamente carece. Sus esfuerzos para sobresalir, para desentrañarse, se dirigen al campo al que más ajena es su naturaleza.

La verdad aterra

Nietzsche supo que el dolor de nuestra existencia no tiene remedio, que de nada valen ilusiones y mentiras para alejarlo de nosotros. Frente a la angustia de esta visión supo ser «veraz», pero después, antes de sucumbir, extraviado en el bosque del conocimiento, hostigó a «los moteados animales de presa», exultó en el terror y en la desesperación, para mostrarse bajo la figura de un luchador victorioso. Los cazadores del dolor anteriores a Sócrates escaparon vivos de aquella selva.

El juego de la palabra

En Grecia el sabio es un pugilista, siempre precavido contra ataques mortales, incluso en sueños visitado por monstruos y guerreros, que con gestos mesurados, aparentemente benignos y sosegados, y soltura en sus miembros, emerge de una refriega vertiginosa, de las insidias de los dioses. Después de la lucha las palabras salen de su boca con firmeza, sin titubeos.

Advertencia a quien va contra corriente

Schopenhauer, el desprovincializador del pensamiento europeo, empieza a destacarse por su presentación en el escenario del mundo, por las vicisitudes exteriores de su formación. Nacido con el *pathos* de la verdad, espíritu independiente hasta lo patológico y lo maníaco, tuvo que decidir, aún adolescente, acerca de su vida. Antes de volcarse sobre los libros, ya había escrutado hombres, cosas, países. El talento especulativo estalla en él jovencísimo, inmediatamente manifiesta una originalidad de buena ley, contra las reglas de la ardua competición filosófica. Impaciente, no soporta el tedio de un largo y pedante noviciado de estudios; por eso no queda marcado por la especialización humanista y filológica (como le ocurrirá en cambio a Nietzsche). Autodidacta, hasta cierto punto diletante, se mueve libremente frente a las opiniones escolásticas de sus predecesores. Permanece ajeno a la historia erudita e indirecta; respecto a la tradición del pasado es el precedente de Burckhardt: llega directamente a las fuentes. Le perjudicó, sin embargo, el desarrollo precoz e impetuoso de su genio original. En las prisas por levantar su edificio, tuvo que elegir casi al azar las piedras angulares. Carece de una disciplina lógica: su teoría del conocimiento está construida con una clarividente alegría, pero se apoya en materiales no siempre nobles. Después de la grande y fugaz estación de la flor, el mito de la verdad absoluta, inmutable, obstaculiza su desarrollo. Lo que fue intuido y pensado con gran intensidad, no puede, no debe cambiar. De este modo más tarde, en la edad madura, él mismo se niega la posibilidad —y tenía

mucho tiempo para hacerlo— de profundizar racionalmente los puntos débiles de su sistema de pensamiento, y por consiguiente, de renovarse, de enriquecerse, de aligerarse, en definitiva, de reírse de sí mismo.

La envidia como virtud

Schopenhauer posee una naturaleza nada común en un pensador moderno, donde en general se tropieza como primera cosa con la hipocresía. No oculta los aspectos irritantes, en ocasiones repugnantes, de su temperamento. Carece de autocontrol salvo respecto al estilo. Cualquier ocasión es buena para mandar al lector al diablo y maltratarlo; en su discurso el *pathos* personal está siempre al acecho. Leyendo su prosa sanguínea, el europeo cultivado descubre que no siempre el filósofo es una momia, un tedioso pedante. Schopenhauer tiene un temperamento escorbútico, agresivo, iracundo y resentido. Es un tacaño, y no sólo respecto al dinero. Su mirada de águila consiguió descubrir, bajo las apariencias, la trama de la vida: pues bien, no permite a los demás la contemplación de este espectáculo, si lo menciona es únicamente con la pretensión de que todos lo reconozcan como de su dominio exclusivo. Voluntad vulgar aparejada a un intelecto excelso: esto es lo que expresa su filosofía. Esperaba algo más de la vida, el botín de un corsario, la desenfrenada satisfacción de un tirano, algo a lo que tuvo que renunciar demasiado pronto. Permaneció frustrado, pero no por la banal impotencia de un hombre de libros. Durante su adolescencia, mientras fue joven, esperaba y confiaba mucho en Goethe; a cambio recibió un glacial y regio gesto de aprobación, de estímulo: Schopenhauer ocultó su desilusión. Le confortó más el mito de la literatura que una interioridad desbordante y autosuficiente: y así teorizó el aislamiento del genio, la posesión exclusiva de la verdad, y, lo que es más ridículo, la gloria de la posteridad, casi como una justicia metafísica. Quedó atrapado por estos conceptos. Lo que resulta más fácil perdonar a Schopenhauer es su lado infantil (aunque él querría parecer un cínico, sobre todo frente a las mujeres). Algunos acentos polémi-

cos, que llegan a estridentes alaridos, cuando la ira casi parece privarle de aliento, pero hace su pluma más ágil, no se diferencian mucho de los berrinches de un niño. Su vanidad senil, en cambio, digiere benévolamente las lisonjas más necias, las exaltaciones de los primeros discípulos, sin preocuparse en absoluto del valor de quien las pronuncia.

Ascetismo de Platón

El arma psicológica de Nietzsche en la interpretación histórica a veces falla, por ejemplo cuando intenta apoyar algunas ideas preconcebidas en fuentes históricas irrelevantes. Cuando, por ejemplo, reprocha a Platón una predilección por la vida ascética. Parece inconcebible, si se considera que Platón es uno de los pocos filósofos que Nietzsche ha leído detenidamente (y del que adivinó muchas cosas que nadie había descubierto hasta entonces). Cierto que Platón fue un tirano que habría querido imponer a los demás una vida ascética. ¡Pero a él le posee el demonio de la gula y de la orgía interior! Un desenfrenado e insaciable furor de vivir le llevó a la pérdida total de cualquier dignidad (imaginémoslo retenido y humillado en Siracusa por el joven Dionisos). La comedia órfica de *Fedon* y otros cuadros de intención retórica no deben inducir a engaño.

Montaigne como refugio

Quien se halla morbosamente expuesto al *pathos* filosófico del estupor, de la turbación, del vértigo hacia atrás, por una atracción hacia el abismo del pasado, resulta a veces atraído y seducido por una disposición antitética, por la actitud del hombre de mundo hacia la filosofía, por ejemplo por la de Montaigne. Esto le sucedió también a Nietzsche, admirador en efecto de Montaigne. En tal caso la consideración «crítica» de la historia ya no pertenece a un hombre de acción, sino a un contemplativo que se comporta como hombre de mundo, en ocasiones con una mirada de

superior indulgencia hacia los torbellinos variopintos de los pensamientos humanos, de desencantada altanería. Este modo de comportarse, que parece natural en Montaigne por su vuelo de altura sobre las cosas, resulta en cambio casi forzado en Nietzsche. Es curioso, sin embargo, que ambos hayan procedido siguiendo exactamente el hilo de la casuística histórica: liberándose de la tormentosa protección de la historia con una arrogante infravaloración.

Preparación escenográfica

Que Nietzsche era un consumado comediante en su fuero interno, como aspiración, se desprende de sus cuadernos, donde gustaba de dibujar frontispicios para sus futuros libros (los que después llegó a escribir y los que no escribió jamás), diseñando con hermosa caligrafía títulos y subtítulos. El actor prepara el marco externo de la futura representación: esta ceremonia favorece su ensimismamiento.

Crítica de la tendencia sistemática

La razón es al principio un discurso común, una discusión, que frente a una colectividad determinada, traduce en palabras vinculantes una experiencia oculta e interior. Luego el público se amplía y un único hombre se adelanta a hablar, a persuadir, a manifestar lo desconocido. Es el discurso retórico, la razón retórica, donde el efecto vinculante se mezcla con el emocional. Un paso más, y el discurso retórico encuentra su forma escrita; el público ya no escucha las palabras, sino que las lee, ya no está implicado en el *pathos* personal y la magia del retórico. Esta escritura es conocida bajo el nombre de «filosofía», y en un principio conservaba, aunque languidecente, el elemento emocional. Pero se da todavía otro paso, es el último, y la emocionalidad desaparece totalmente. Perdido el contacto con la experiencia oculta, el discurso escrito debe hallar un puntal en sí mismo, y la vibración de la palabra viviente ya no sufre un control —que sería una

extensión de realidad— en el pensamiento de quien discute ni en la emoción de quien escucha. Hay que reducir a uno los muchos significados de una palabra, se debe imponer tiránicamente el vínculo de una razón que pertenece únicamente, sin comprobaciones, a quien escribe. El único simulacro, falaz por añadidura, de aquella obra común de la que salió la razón es ahora, cuando toda emoción se ha apagado, el espíritu sistemático. He ahí el edificio alzado por un arquitecto arbitrario, con palabras que han recibido un único significado, vinculadas entre sí por un orden, por una necesidad que sólo un arrogante legislador ha sancionado. El «sistema» permanece como sucedáneo de todo lo que se ha ido perdiendo en las transformaciones precedentes, es el residuo de una cierta retórica exenta de emocionalidad, reseca, convertida en pedante por el puntillo de hacer sobrevivir una razón perdida. Nadie mejor que Nietzsche supo escarnecer las ilusiones y las presunciones de la filosofía sistemática, pero, enredado también él por los espejismos de una filosofía como retórica, no supo ir más allá de una recuperación de su fase primitiva y emocional. Con excesivo apresuramiento, y debido a su falta de profundidad, condenó cualquier metafísica, y a la dialéctica en general, sin presentir que su origen reside en una esfera que está por encima de cualquier retórica, y que desde un punto de vista retórico no puede ser demolida.

«Poder» y «querer»

Nietzsche no necesita intérpretes. De sí mismo y de sus ideas ha hablado él lo suficiente, y de la manera más límpida. Sólo hay que prestar atención, sin intermediarios. Para ello la primera condición es que se le «pueda» comprender, obviamente, pero sin menospreciar la condición posterior —en tanto que su discurso es muchas veces esotérico—, o sea que se le «quiera» entender.

Cómo convertirse en filósofo

Elegir detenidamente a los propios maestros (el olfato debe ser innato) —con tal de que sean pocos. Comprimirlos, exprimirlos, destriparlos, atormenarlos, desmenuzarlos y mezclarlos, sin sufrir la lisonja de la polimatía. Minero fiel a su caverna: es la faz oscura del filósofo. Schopenhauer conoció esta receta: Nietzsche no, pero supo excavar en Schopenhauer.

La necesidad de decir

La posesión de un conocimiento místico elimina cualquier urgencia en manifestarse: el tejido expresivo aparece, en general, lacerado (porque la individuación ya no es operante). Pero pronto los hilos se reanudan, y la persona quiere conservar lo que ha sido visto, quiere decirlo. Se impone un reflujo hacia la palabra, y a veces incluso una reforma esotérica de la exposición. La ruptura estilística que algunos pensadores operan respecto a la tradición expresiva de la filosofía es el resultado de una conquista cognoscitiva anómala. Como en Nietzsche. Toda tradición es renegada, porque el objeto de la comunicación es inaudito.

Pensamientos sin prisa

En ocasiones las paradojas de Nietzsche se nos imponen como una fulguración, pero después, dejadas sedimentar, y privadas de resonancia, se debilitan. La afirmación, por ejemplo, de que el intelecto parece ser más antiguo que el sentimiento, o aquella análoga de que la intuición está condicionada por los conceptos. En estos casos el centelleo, para provocar la explosión, requeriría ser introducido en una vastísima trama discursiva y deductiva. Muchos pensamientos de Nietzsche esperan este desarrollo.

Nietzsche tiene razón cuando afirma que un pensamiento se me presenta si él quiere, no si yo lo quiero; pero se equivoca cuando afirma que el actuar lo es todo, y que el agente no es más que una invención, una derivación del actuar. En el tejido del conocimiento no existen sujetos puros y absolutos, ni como sustancia, ni como forma, ni como síntesis; un sujeto empírico, no obstante, es una realidad de la apariencia, es una agrupación de representaciones dotada, entre otras cosas, de una cierta persistencia complexiva. En sí, la acción es un movimiento, una serie representativa que se resuelve totalmente en términos de conocimiento; lo que la distingue de las demás representaciones espacio-temporales es su localización en un sujeto empírico, o, con mayor precisión, el hecho de que la serie de representaciones que constituyen el movimiento se ponga en relación con el grupo de representaciones que forman el sujeto empírico, en el sentido de que aquella serie, dentro de la articulación general de la apariencia, se supone condicionada por este grupo. Esto significa que nosotros nos representamos el sujeto empírico como causa del movimiento; la sutura del mecanismo procede de una o más representaciones, pertenecientes a la esfera del sujeto empírico, que llamaremos motivos. La aparente heterogeneidad entre estos últimos, que son representaciones abstractas e interiores, y las representaciones espacio-temporales del movimiento, que deben ser pensadas como efecto de los motivos, en cuanto es sentida con malestar casi como una laguna, como una interrupción de la universal retícula representativa, sugiere una integración, debida a la necesidad de un vínculo continuo entre las representaciones (que es ley de la apariencia), o sea suscita por contraste, y como compensación, el ente ficticio del acto de voluntad, destinado a facilitar la aprehensión de aquel nexo causal.

Si fuese posible reconstruir en su totalidad el tejido representativo, el elemento taumatúrgico del acto de voluntad no sería preciso. Pero esto es imposible, no sólo por la oscuridad de la relación entre motivo y movimiento, sino sobre todo en el otro extremo del mecanismo causal del individuo, cuando se trata de

fijar las condiciones que originan el sujeto empírico. Las cadenas de representaciones que determinan la aparición del individuo no se hallan en la misma línea que los efectos externos del mismo individuo, que sus acciones. Las primeras, al contrario, se desanudan como rayos concéntricos y centrípetos, y las segundas, una vez constituida la persistencia plástica, se desarrollan mediante una ruptura de dirección, un rebote, una inversión, una irradiación hacia fuera. En el centro de la irradiación las líneas se confunden y se pierde la dirección del rebote. Esta fractura hace imposible la recuperación del mecanismo causal, de modo que otro ente ficticio, la voluntad, es postulado como origen, como causa primera de todo el fenómeno de la acción. Pero el sujeto empírico es un compuesto inestable, no es una sustancia a la que pueda ser inherente una facultad, el querer. Este último cubre la laguna cognoscitiva respecto al condicionamiento del individuo, de la misma manera que el acto de voluntad intenta establecer el vínculo entre motivo y movimiento, y el mismo concepto de acción no es más que una simplificación de la relación entre dos series representativas aparentemente heterogéneas. En conclusión, Nietzsche se equivoca cuando sostiene que la acción lo es todo: en la esfera de la acción, el único objeto real (evidentemente como representación) es el agente, el individuo empírico.

La literatura sustituye a la vida

Nietzsche siguió los pasos de Schopenhauer incluso respecto a lo que constituye la máxima aspiración para un filósofo, la vida cotidiana. Para Schopenhauer escribir fue el objetivo, lo que más se aproxima a una alegría positiva, de la vida de un solitario (y nunca le faltó la ilusión sobre la eficacia de la escritura). Nietzsche tenía una fantasía más viva, apreciaba una acción que fuera más allá del papel y del tintero, pero pocas veces percibió la pobreza del actuar literario. A través de su elección, prematura y perentoria, excluyó cualquier otra expresión, aprisionó su persona en un círculo mágico. El psicólogo adivinador de los fines y de las motivaciones del actuar vio nebulosamente las cosas más próxi-

mas a él, cayó en engaño sobre sus propias posibilidades de acción. Su ambición, su arrogancia, consistió en una excesiva humildad y una infravaloración de sí mismo.

La zorra y las uvas

Echar abajo las pretensiones sistemáticas y optimistas de la razón, acabar con la soberbia de la ciencia: de acuerdo —y por este camino podríamos dejar pequeño a Nietzsche— pero no es más que una premisa negativa. Siguen en pie las preguntas más importantes: ¿cómo ha podido suceder todo esto?, ¿en qué consistiría, en cambio, un uso sano de la razón? y, ¿qué relieve adquiere una razón auténtica? La respuesta histórica no hay que buscarla en la dirección de Nietzsche, siguiendo las huellas de un origen moral. Es preciso indagar la génesis teorética: todo esto ha sido posible por una desviación del impulso cognoscitivo, acaecida en Grecia. Cuando se prescinde de este incidente histórico, la razón reaparece como elemento cosmológico, constitutivo del mundo, como su extrema configuración plástica, como reflejo abstracto, más avanzado, de la raíz de la vida, y anillo final de la misma. Los griegos más antiguos habían llegado a un gran resultado, al descubrimiento del *logos* auténtico. Por consiguiente las invectivas contra la razón, por parte de quien no ha adivinado su nacimiento, no la ha acompañado en sus tortuosos senderos, no ha descubierto que sobre ella se ha modelado la débil corporeidad y anudado el orden aparente del mundo sensible que nos rodea, carecen de validez. Toda esta palabrería demuestra una exploración insuficiente de la vida, y muchas veces recuerda el discurso de la zorra que no podía alcanzar las uvas.

Los tiranos son aburridos

Nietzsche puso en ridículo la llamada disciplina filosófica, hizo ver, a quien no era ciego, que echar chepa estudiando a los filósofos no convierte en filósofo, sino que lo impide. Pero, ¿qué

alcance tiene esta ironía liberadora? Si se pretende la sabiduría, se pueden arrojar todos los libros; pero esto no es posible cuando el objetivo es la filosofía. Y Nietzsche, a su vez, leyó mucho, pese a sus exhortaciones en sentido contrario; leyó demasiado. Su artificio de abstenerse de los libros de los filósofos, y dirigirse, en cambio, a los de los biólogos, historiadores, literatos, tampoco resulta convincente. O a los testimonios sobre los hombres de acción. No pasó de ser una presunción, quizás una evasión, en cualquier caso una desviación. Quien quiere mirar desde una cierta altura, no puede rehuir el encuentro directo con «los tiranos del espíritu». Hay que soportar el tedio, y sumar la astucia a una tozuda paciencia. De ese encuentro nace una discusión, una competición que se prolonga durante años. Nietzsche la rechazó, y su juicio permaneció oscilante y caprichoso. Careció de seguridad, de lucidez teorética.

Lo inactual se convierte en actual

Nietzsche ataca a Sócrates como si estuviese vivo, como si se hallase en su presencia. Esa es la gran fascinación de su inactualidad. Estar fuera del tiempo, pero aproximar el pasado, tratar lo ausente como presente. Es algo que también le fue impuesto por su vocación literaria: supo mostrar las cosas más abstractas como palpitantes y estimulantes. No siempre ganó la partida: para atraerse continuamente a un hipotético público, tuvo que prestar demasiada atención al presente, a lo contemporáneo, de modo que su inactualidad se convierte con frecuencia en un exceso de actualidad. Nos sorprenden algunos de sus entusiasmos y nos molestan algunos de sus ataques, dirigidos unos y otros a obras y autores de su tiempo que inmediatamente reconocemos como mediocres. Su actualidad se pone rancia al día siguiente. Habría sido mucho mejor para él leer el «Times» cada mañana, como había hecho Schopenhauer, en busca de la naturaleza humana. Habría encontrado una materia más palpitante.

Dos estilos

El estilo filosófico de Nietzsche es antitético al de Kant. El primero es el resultado de una fatigosa elaboración, como se puede comprobar mediante los cuadernos de trabajo de Nietzsche. Parte muchas veces de esquemas, de exangües abstracciones: el escritor, con la magia de la palabra, a través de reiterados y obstinados intentos de reanimación, da vida a estos cadáveres. Al final aparece la expresión, como recién salida, limpia y escueta. Kant, al contrario, lleva al papel el trabajoso proceder del intelecto, con todas las desviaciones, incertidumbres, repeticiones y variantes en busca de una mayor claridad del pensamiento, más incluso que de la exposición. Pero seguir las vías tortuosas del intelecto de un individuo empírico, que le llevan a determinados resultados, tiene escaso interés. El estilo debe borrar el condicionamiento concreto, el procedimiento material del individuo raciocinante. El pensamiento debe presentarse desprendido del modo en que ha sido conquistado, como una realidad en sí misma, sin nada personal.

Hombre de libros y hombre de acción

De la obra de Nietzsche se desprende con excesiva frecuencia la admiración que el hombre de los libros siente hacia el hombre de acción. Pero, sea cual sea el contenido de los libros, el hombre de acción no admira al hombre de los libros. Si se juzga con frialdad el encuentro de Erfurt, se percibe mucha suficiencia en la estima que Napoleón manifiesta hacia Goethe.

El hechizo de la historia

Toda perspectiva histórica es una lente que deforma. Quienquiera que dé un significado autónomo, un valor absoluto a un acontecimiento, a un objeto o a un concepto del mundo histórico, es víctima de la ilusión.

Nietzsche no supo abandonarse a este conocimiento: a pesar

de debatirse oscuramente en esta dirección, a pesar de haber teorizado durante su juventud el antihistoricismo, a pesar de presentir otros espacios exteriores e interiores, nunca consiguió exorcizar el hechizo de la historia.

En el fondo nada cambia, no hay devenir. Tampoco Schopenhauer, que había liberado a Occidente del mito de la historia, fue capaz de escapar al espejismo, a la presunción de poder modificar la esencia, el núcleo de las cosas. Este sigue siendo, en efecto, el significado de la «negación de la voluntad de vivir». Buda ya había proclamado una arrogancia más clamorosa, precisamente allí donde la intangibilidad del manantial de la vida era sabiduría universal, lo que más adelante llevó a los discípulos del «gran vehículo» a intentar corregir esa indebida preeminencia del actuar sobre el conocer. Y sin embargo, la palabra de Buda se había afirmado precisamente a través de una inversión engañosa, mediante el anuncio de una suprema preeminencia del conocer sobre el actuar.

En Nietzsche la relación auténtica se halla tergiversada. Hay que rechazar un conocimiento que no se traduzca en acción. Lo que importa es cambiar el curso del mundo. ¡Pero el mundo carece de curso! El individuo, la voluntad, la acción y la historia son tramas variopintas, urdidas por una magia. Es cierto que el hombre, junto a su modo de conocer, se transformará, se «evolucionará» y finalmente perecerá: pero el hombre, en todos estos cambios, no es más que la apariencia de algo insondable.

El dios que hiere desde lejos

El discurso de la locura

La elección de la pareja Apolo y Dionisos es decisiva, pero su contraposición es desorientadora. En realidad, una matriz común reúne a ambos dioses en el culto délfico; su reflejo humano es la *mania,* que Nietzsche parece advertir únicamente en Dionisos, rebajada a «ebriedad». Pero la *mania* es algo más que la ebriedad, es la única aproximación auténtica a la divinidad, cuando el hombre anula su propia individuación. Sobre esta trama religiosa, sobre su simbolismo y su aparente jerarquía nos instruye Platón en *Fedro,* con un discurso sobre la locura. «Mántica» procede etimológicamente de «manía» (los modernos están de acuerdo) y por esencia el arte de la adivinación, o sea el ápice del culto de Apolo, desciende de la locura. A esta *mania* apolínea va estrechamente ligada, y muchas veces, al menos según la alusión platónica, en posición subordinada, la *mania* dionisíaca de la orgía y de los misterios. Que la exaltación, el furor, la ebriedad, la superación del individuo, de sus juicios y de sus mentiras constituyan la manifestación culminante de Apolo, ya lo había declarado anteriormente Heráclito: «la Sibila con boca enloquecida, dice, a través del dios, cosas sin risa, ni ornamento, ni ungüento».

Apolo flechador

Hay un aspecto fundamental de Apolo que no aparece en la doctrina de Nietzsche, el del dios terrible, flechador, imprevisible, lejano, vengativo, aniquilador, salvaje dominador y exterminador de los lobos. Así presenta Homero su aparición al comienzo de la *Ilíada*: «tremendo se elevó el estrépito del arco de plata». Nietzsche no vio al Licio del arco ensordecedor, al asiático, como tampoco vio al Hiperbóreo estático, chamánico, venerado por Pitágoras. Nietzsche puso en primer plano el aspecto solar, el fulgor de la luz, el resplandor del arte, un carácter quizá más tardío de Apolo. De este modo se le escapó, bajo el aspecto de la posesión mística, el vínculo vital entre Apolo y Dionisos, y bajo el aspecto de la contienda, del desafío, de la perfidia, del enigma, el vínculo entre el origen apolíneo y la floración del *logos,* el arma suprema de la violencia, la flecha más mortal lanzada por el arco de la vida.

Adivinación y desafío

¿Cuál es el secreto depositado en Delfos, qué significado convierte a este lugar en el símbolo culminante de Grecia, en la creación panhelénica por excelencia? Un oráculo dado por un hombre a los hombres, un eingma sobre el enigma muestra el camino, Heráclito lo enuncia: «El señor, a quien pertenece el oráculo que está en Delfos, no dice ni oculta, sino que insinúa». De este dios procede la adivinación, o, como dice el *Simposio* platónico, «La mántica la inventó Apolo». ¿A qué se alude, qué otro pueblo puso en lugar tan alto la adivinación? Para los griegos la vida de los hombres es una apariencia de la de los dioses. Nuestro mundo expresa en el tiempo, con la inseguridad del futuro, mediante fragmentos inadecuados, desenfocados, lo que los dioses son de manera total, sin devenir, desde el principio. Existe un mundo oculto, el mundo del que el nuestro es la apariencia, ésta es la intuición griega: allí viven los dioses. Y Apolo es el símbolo más sutil, abigarrado, de esta existencia divina frente a la hu-

mana, en relación a ella: él da a los hombres la adivinación, les cuenta su vida futura, contemplada por su mirada de dios. Por consiguiente, todo el futuro ya está en el pasado, y el tiempo concierne únicamente al orden de la manifestación. Así se formula la vocación antihistórica de los griegos. Semejante relación metafísica entre dios y hombre se presenta, al comunicarse del primero al segundo, como un desafío intelectual: esto es precisamente lo que expresa el oráculo. Y el significado profundo de la adivinación es interpretado e ilustrado por la «forma» que asume el oráculo, por las palabras del oráculo. Estas son presentadas por el dios como enigma. Pero, ¿qué necesidad habría de un enigma si las cosas todavía no desveladas fuesen homogéneas respecto al tejido ordinario de la vida humana? Las vicisitudes pasadas y futuras del hombre son homogéneas. La forma del enigma, al contrario, quiere «aludir» a un salto, a una insuperable disparidad de naturaleza entre lo que pertenece al dios, raíz del pasado y del futuro, y la vida del hombre, con sus figuras, sus colores y sus palabras. La ambigüedad de Apolo expresa la distancia y la incomparabilidad entre dios y hombre. El enigma pesa sobre el hombre, le impone un riesgo mortal (¡el dardo de Apolo!). Su intelecto puede salvarle si llega a descifrar las palabras del dios. El conocimiento del futuro, desvelado por el dios, no debe inducir a la arrogancia, a la presunción de un dominio cognoscitivo sobre las cosas. Y la alusión del dios no se refiere a la necesidad que vincula férreamente las cosas, sino a que el intelecto humano podría dominar toda su evolución (soberbia de la razón). Al contrario, la alusión heraclitea del enigma a propósito del enigma va hacia atrás, hacia el pasado, hacia el dios, que con el enigma reclama para sí al hombre, le sugiere la fractura radical del mundo, la vía para superar la apariencia.

La razón procede del éxtasis

Platón sugiere una distinción reveladora, en *Timeo,* entre el hombre «mántico», el adivinador, carente de consciencia y poseído por el dios, aquel que en su locura apolínea no es capaz

de juzgar sus visiones y sus palabras, y el «profeta», el intérprete de los enigmas divinos, que da un significado a los oráculos y a las imágenes. Con la esfera del enigma, con la fórmula de Apolo que se dirige al intelecto, se cierra, en un símbolo unificador, la locura, y al mismo tiempo se abre la interpretación, el *logos*. Los individuos sin embargo quedan apartados. El éxtasis no es conocimiento, el enigma no pertenece a quien se enfurece: el dios no es el hombre

Una acción a distancia

Los epítetos de Apolo: «que dispara, hiere, lejos, desde lejos», «que actúa desde lejos», aluden a una acción indirecta —mediada por la flecha— diferida, a distancia. Originariamente evocan el terror, la subitaneidad, la ambigüedad, el misterio, la innaturalidad deshumana, la indescifrabilidad, la desviación de la acción divina. Pero el dardo es símbolo de la palabra, que en el oráculo y en el enigma aparece como desafío mortal; más tarde el arma de Apolo, apurándose, se mostrará en la conexión de las palabras, en el *logos,* como lo demuestra el hecho de que dichos epítetos significarán en la tradición pitagórica el número seis y el número nueve, criaturas racionales, entidades abstractas de oscura potencia.

La cifra fatal

Apolo, el dios de la violencia refinada, «destruye totalmente», como dice su nombre, con la móvil y aérea naturaleza de la flecha y de la palabra. El arco es el instrumento de la muerte a distancia: el que mata no abate al adversario con su mano. Es un arma oriental, hasta el punto de que Nietzsche define la virtud de los persas como: «decir la verdad, y utilizar bien el arco y la flecha», aproximando la violencia diferida al conocer y al decir. La consciencia de que el vértice máximo de la violencia, su efecto subrepticiamente devastador —en cuanto más abstracto y lejano

del acto visible, más indirecto, más enmascarado— son productos del pensamiento, es algo implícito en la figura de Apolo. Frente a él, Ares representa la violencia brutal, inmediata, física. La intuición de Ares vibra con fuerza en el *pathos* que está en el fondo de los *Siete contra Tebas*; la de Apolo es el fondo silencioso, inadvertido por nosotros, de los *logoi* zenonianos. Y si se quiere recoger en un símbolo, en una abreviatura plástica, el conocimiento que el griego posee de la vida, Ares furioso resulta una imagen mucho más limitada e inadecuada que Apolo: el mundo es una violencia desviada, transfigurada, que aparece como gracia, arte, armonía, evanescente tejido de la abstracción. El dios más multiforme es Apolo, señor solapado de Grecia, una figura luminosa y al mismo tiempo la divinidad sin nombre, el modelo de la polimórfica visión del mundo conquistada por los griegos. Heráclito no lo nombra, pero alude, de nuevo con un enigma, a una resolución del enigma de su manifestación: «el nombre del arco es la vida, su obra la muerte». En la lengua griega, el atributo de Apolo, «arco», suena igual que «vida». La violencia es la vida: la aniquilación su resultado. Pero Apolo es la violencia que aparece como belleza. Es a lo que alude otro enigma de Heráclito. «Armonía de contrastes como la del arco y la lira.» ¡Los dos signos de Apolo! En la visión cósmica se identifican como arquetipo, único jeroglífico apolíneo, instrumento de gracia y de muerte. Un diseño curvilíneo, con el que en la época arcaica se construían el arco y la lira coincidiendo ambos, a través de diversas inclinaciones, en los cuernos de un macho cabrío —¡animal de Dionisos!— nos ofrece la intuición unificadora que permite penetrar detrás del símbolo: belleza y crueldad proceden de un mismo dios, de una misma imagen primordial. Y otro iniciado en estos misterios, Empédocles, habla de Apolo como divinidad suprema, despojada de cualquier semejanza humana: «aparece un corazón sacro e inefable, que con veloces pensamientos se abalanza disparando flechas a través del mundo entero». ¡Los dardos de Apolo son los pensamientos!

Cuando Nietzsche acusa y condena a la dialéctica como responsable de la decadencia griega, comete un error de juicio. Un error respecto al delito, pero también respecto al culpable. Nietzsche señaló justamente a Sócrates como disolutivo, pero esto no se debía a su actividad dialéctica, sino a su racionalismo moral. Y, por otra parte, la decadencia había empezado antes de Sócrates. Nietzsche aferró los aspectos débiles, los aspectos falsificadores de la razón, fustigó agudamente su espíritu ascético, exangüe, abstracto, sistemático y dogmático, pero no fue capaz de ver que todo esto procedía de la muerte de la dialéctica auténtica a manos de Platón y Aristóteles, ni de distinguir la razón constructiva, que domina en Occidente desde Platón hasta nuestros días, de la dialéctica destructiva, que va acompañada de una vigorosa visión afirmativa de la vida, que es incluso su repercusión esencial, en Parménides, Zenón y Gorgias.

La deficiencia intuitiva de Nietzsche, que está en la base de esta inadecuación sintética, consiste por una parte en haber visto una polaridad entre Dionisos y Apolo, y en la unilateral aprehensión de éstos, y por otra en la ausencia de una relación homogénea entre la esfera dionisíaco-apolínea, mistérico-mántica, y la esfera dialéctica. En su significación envolvente, como símbolo de exaltación cognoscitiva, como apariencia que alude a algo oculto, Apolo no sólo se amplía en Dionisos, o al menos es afín a él, está en comunicaciones con Dionisos entendido como desbordante y colectiva efusión interior del sentimiento, como inmediatez y animalidad extrañas a la palabra, sino que es el dios de la sabiduría, del mismo modo que lo es del arte, es el protector de la comunidad pitagórica. No existe en este caso, como pretende Nietzsche, una antítesis entre arte y conocimiento, y Dionisos no es un dios candidato a la sabiduría, puesto que ésta va ligada a la palabra, instrumento de Apolo. Apolo es el dios del oráculo, de la palabra ambigua, de la adivinación, del conocimiento del futuro, y dirige todo esto con imperiosa hostilidad, con estímulo agonista. La incitación a interpretar, la oscuridad de la palabra como estímulo a la lucha, la formulación antitética del enigma todos ellos son

elementos apolíneos que vivirán en la dialéctica. El carácter de Apolo reaparecerá en la despiadada voluntad de victoria de quien discute, y su violencia se traducirá en el vínculo de necesidad establecido por el argumentar de la razón.

Origen de la dialéctica

Quien contempla la razón griega, intenta averiguar su articulación, se asoma a sus fuentes, descubre en el fondo, como matriz propia, el éxtasis mistérico. Pero el paso de éste a aquélla permanece oscuro; aparentemente un salto cualitativo impide las conexiones, ofusca la comprensión. Sin embargo la vinculación existe, aunque empañada por una tradición evanescente. Durante el siglo sexto, en el séptimo, quizás antes, aparece en el ámbito de la visión mántica y délfica del mundo, el enigma. Huellas preciosas de su relevancia, de su temible seriedad, del riesgo mortal de quien está sometido a su prueba, se hallan en la poesía arcaica, en la esfera de los Siete Sabios. En suma, el enigma indica el origen de la razón. En un principio, la exaltación pítica, con la que se emparenta el éxtasis dionisíaco, se descargaba en el oráculo que es un enigma; y más adelante, en el paso hacia la época presocrática, el enigma se presenta como la oscura fuente de la dialéctica. La terminología lo demuestra. El enigma es señalado como *problema,* palabra que en su origen significa obstáculo, algo lanzado hacia adelante, que se proyecta, como un promontorio por ejemplo. Esta es la carga hostil que el dios imprime a su palabra oscura. Pero en la época clásica, antes aún de entrar en el uso de las ciencias matemáticas, *problema* será un término técnico de la dialéctica, en el sentido de «formulación de una búsqueda». Así pues, *problema* es originariamente la formulación de un enigma, y se convierte después en la formulación de la pregunta dialéctica que iniciará la discusión. Y no se trata únicamente de homonimia: la mayor parte de los enigmas están formulados de manera antifáctica, así como la característica del *problema* dialéctico es la formulación antifáctica, o sea la exigencia de elegir uno de los dos cuernos de una contradicción. Los demás nombres que recibe

el enigma, búsqueda, aporía, interrogación, pervivirán igualmente en la esfera dialéctica.

Así pues, la dialéctica arranca del enigma: pero, ¿qué favorece su nacimiento? La transformación obedece a un reblandecimiento de la mirada sobre la vida. La crueldad del dios hacia el hombre es sustituida, en una relación únicamente humana, por una falsa *filantropía.* Quien responde al enigma ya no se halla ante un peligro mortal: su respuesta al problema ya no señala su resignación frente al destino, definitivamente, sin escapatoria. El problema se resuelve con una tesis, con una interpretación, y la respuesta se asume momentáneamente como válida. El interrogante, que representa la parte del dios, de Apolo burlón y maligno, dirigiendo la discusión, no hace más que retrasar y posponer la victoria. La crueldad se hace cerebral. La victoria ya no coincide con el exaltado instante del escarnio, sino que debe devanarse a través de la maraña de la argumentación. La dialéctica es un rito: al final quien responde sucumbe, está destinado a sucumbir, como una víctima. En la dialéctica sólo desaparece el riesgo mortal, en el sentido físico, del enigma. Pero, desde un punto de vista agonista, la destrucción del objeto del pensamiento, o sea de la tesis, y del propio sujeto que responde, como luchador del pensamiento, es total. Por otra parte, otro nombre típico del enigma era *griphos,* o sea «red». Un lazo que debía atrapar y sofocar a quien se exponía a la prueba. ¿Qué red podían construir los griegos más perfecta e inextricable que el tejido de los múltiples nudos del *logos,* o sea de la discusión y de su producto, la razón?

El animal profundo

Si tiene sentido hablar de una jerarquía metafísica, entonces el hombre puede llamarse superior a los demás animales por una mayor intensidad y una mayor concentración germinal, expresadas en él, de la inmediación, de lo que está en el fondo de la vida. Entre los hombres, además, el gran intelecto atestigua y expresa una inmediación más compacta, un mayor impulso vital, una mayor sensualidad. Esta doctrina puede remitirse a algunas

tesis de Schopenhauer. En general, la razón humana carece de autonomía, no es más que una resonancia y una manifestación de esa mayor intensidad, es la espuma de una onda expresiva más larga, que luego rompe con más violencia en lo más alto de la escollera. En el hombre se oculta una raíz metafísica, cuyo impulso llega a configurarse en la razón, a traducirse en la máxima extensión representativa. La razón no es independiente de la animalidad, sino que precisamente la revela.

Caza a la totalidad

Basta una fantasía mediocre para entender lo ilimitado e inagotable del pulsar de la vida en torno a nosotros, lo exiguo y limitado, en esta disponibilidad de ensimismamiento, del espesor real del que el individuo es capaz de apropiarse, de participar, lo poco que de esta vida puede llevar en su interior, fluir ante él, manifestar a sí mismo y a los demás. Existe una descompensación insuperable entre la vehemencia del vivir, que el hombre confunde con la posesión del mundo, entre el ansia de totalidad, que acompaña a cualquier tumultuosa trama de experiencia, y la circunscrita trama de la existencia en la que al final se encuentra atrapado.

Para atestiguar esa ilusión de posesión, sin embargo, el hombre deja tras de sí, fuera de sí, unas huellas y unas expresiones permanentes. Cada expresión es búsqueda de totalidad. Pero aún prescindiendo de la esencial atenuación, falsificación, de la vida originaria en cada expresión, ¿cómo un producto humano puede tener la pretensión de manifestar la vida en su totalidad? Todo lo que el hombre dice, hace, escribe, es siempre una cuestión de gusto, es decir, una reacción de quien está individuado frente a lo que sobrepasa y precede a la individuación, es una cuestión de azar, de contingencia, el reflejo de una fragmentación.

Al cazador por excelencia de la totalidad, al filósofo —su *pathos* es precisamente la avidez y la presunción de la totalidad— la conquista puede representársele a través de la hipótesis de que el mundo de la abstracción es el vértice de una pirámide, y que

la posesión de este vértice ofrece la clave para interpolar e interpretar la base, toda la base, por la que está condicionado el vértice, es decir, para recuperar toda la vida inefable, tras el velo de una ficción filosófica.

Consonancia final

Mientras se estime que la muerte es algo real, metafísico si se prefiere (o se considere el mal como objeto en sí mismo), no habrá lugar para una mirada beatífica sobre la existencia. La experiencia contemporánea contrapone el principio de la vida al principio de la muerte. Pero para la sabiduría antigua la muerte no es más que la sombra larga y vacilante proyectada por la vida, y expresa la finitud que está en el corazón de lo inmediato. Este es el significado de la alusión de Heráclito acerca de que Dionisos y Hades son el mismo dios. Freud contra Heráclito: ¿quién «sabe» más?

Una polaridad

La racionalidad convertida en instinto lleva a la destrucción biológica. Cuando los dos polos del hombre se confunden, el organismo humano, que se apoya en esta polaridad, amenaza ruina. Signo de esta confusión es, por ejemplo, la molestia que el hombre contemporáneo siente ante el *pathos* religioso. La resolución más elevada de esta polaridad se alcanza cuando el hombre es capaz de desarrollar su propia racionalidad como expresión, última manifestación del propio instinto. De no ser así, frente al instinto, la razón puede comportarse de dos maneras: o va por su cuenta ignorándolo, sin preocuparse de las contradicciones entre ella y el instinto, y esto todavía representa un estado de salud en el hombre, o bien puede esforzarse en reprimirlo y apagarlo de todos los modos posibles, según la enseñanza ascética y budista, y esto también es una solución, dictada por el cansancio, la decadencia, la renuncia. Si al contrario, un hombre o un grupo

humano, confunde y mezcla inextricablemente instinto y razón, en el sentido de que la segunda absorbe al primero, es decir lo subordina en lugar de expresarlo, en tal caso esos hombres están destinados a una degeneración irremediable.

Iluminismo y teología

La utilización del racionalismo iluminista contra la teología y la dogmática cristiana es algo grotesco, cómico, grosero. ¿Qué sentido tiene ironizar sobre la creación del mundo, la trinidad o el espíritu santo? Y para colmo, desde el punto de vista lógico y dialéctico quienes condujeron estas argumentaciones carecían del mínimo imprescindible, incluso respecto a los elaboradores escolásticos de la dogmática cristiana. Si, como enseña Platón, ninguna filosofía es destruida por una refutación dialéctica, ¡cómo va a serlo una religión! Sólo Nietzsche hirió de muerte al cristianismo, indagando qué es lo que siente el hombre en el que surge esta religiosidad, y desacreditando dicho sentimiento, no racionalmente, sino en base al criterio de la vida.

Dos corruptores

Durante tres mil años la tradición india se mueve como un gran río: a través de generaciones de pensadores, las mismas palabras tienen los mismos significados. Este lenguaje es el único que puede llamarse legítimamente «racional»: se mantiene inalterado a lo largo de los siglos, resulta unívoco y comprensible. Hasta Aristóteles, el pensamiento griego se basó en una tradición y elaboró una «razón», después sus mismos términos se unieron a otros significados, y desapareció la tradición, aunque surgieron diferentes pseudo-tradiciones. Por consiguiente, hablar de «racionalismo» ya no tiene sentido, en la medida en que se ignora a qué llamar «razón».

Demos dos ejemplos. Para Descartes los principios de nuestro conocimiento son que la duda nos da la primera certeza (*coin-*

cidentia oppositorum!), que esta primera certeza se refiere a la existencia del sujeto pensante, que la mente está separada del cuerpo y que éste existe por su cuenta, fuera del pensamiento, que la existencia de la gente y del cuerpo está asegurada por la existencia de Dios, que la existencia de Dios está asegurada por el hecho de que nosotros lo pensamos, que la libertad de nuestra voluntad es evidente hasta el punto de ser una noción innata, y así sucesivamente. En cuanto al cuerpo, a la propia materia, la prueba de su existencia es divertida: si Dios nos hiciese presentar la idea de esta materia extensa por algo que careciese de extensión, no habría más remedio que considerar a Dios como un mentiroso: pero Dios no miente, por consiguiente la materia extensa existe. Sobre estas evidencias se basa la razón cartesiana: la tradición griega y la india no llegaron a conquistar ninguna de estas verdades.

Hegel tenía otro público, no hablaba a los «claros» franceses, orgullosos y ufanos de ser «cartesianos», para los que dichas evidencias podían resultar claras, sino a los «oscuros» alemanes, a los que era preciso hablar oscuramente. Y de este modo la matriz de la razón fue descubierta en el «devenir». Hegel descubrió que si toda cosa es y no es, es ella misma y su contrario, si toda palabra significa algo y su contrario, ya nadie podría refutarle, porque en lo que decía no había nada estable, ningún blanco fijo, al que poder aferrarse, y al mismo tiempo vio que él, en cambio, podía refutar cualquier proposición, enunciada en su fijeza. También esto fue denominado «razón».

El científico tiene miedo

Frente al Estado el hombre de ciencia se halla hoy en día inerme, naturalmente sometido. En la historia de la ciencia moderna no aparecen actos heroicos. Compárese a Galileo con Bruno, frente al peligro. Ya Leonardo servía a los príncipes, con sus máquinas bélicas. Frecuentemente el científico pretende vivir para el conocimiento. La realidad es más modesta, se trata de la búsqueda de un rinconcito en el que sentirse seguros, de una actitud

defensiva en un individuo de escasa agresividad. Ya es tarde para esperar que las cosas cambien. A los científicos modernos todavía no se les ha ocurrido algo que para los antiguos era obvio: que es preciso silenciar los conocimientos destinados a los pocos, que las fórmulas y las formulaciones abstractas peligrosas, capaces de evoluciones fatales, nefastas en sus aplicaciones, deben ser valoradas anticipadamente y en todo su alcance por quien las ha descubierto, y en consecuencia deben ser celosamente escondidas, sustraídas a la publicidad. La ciencia griega no alcanzó un gran desarrollo tecnológico porque no quiso alcanzarlo. Con el silencio, la ciencia asusta al Estado, y es respetada. El Estado sólo puede vivir, luchar y fortalecerse con los medios ofrecidos por la cultura: es algo que sabe perfectamente. El jefe de la tribu depende visceralmente del hechicero.

Una esclavitud disfrazada

Uno de los conceptos más estólidos del presente es la libertad de la cultura. Si cultura significa científicos, filósofos, artistas, es imposible ignorar cómo actualmente la propia vida de todos ellos esté dirigida de manera decisiva, y no genérica, por el Estado, o, en cualquier caso, por el poder mundano. La antítesis entre cultura y Estado de Burkhardt es hoy un ideal. Por consiguiente, la libertad de la cultura es la que el Estado le concede, o sea, es una servidumbre a la que el poder político le permite alardear de orgullosa autonomía. Y es natural, porque dicho poder es intrínsecamente enemigo de cualquier cultura libre, no sometida a su yugo. El Estado confiere grandes medios a la cultura siempre que ésta acepte su esclavitud; de este modo el producto de la propia cultura se inclina en la dirección deseada, según la lucha por el poder, y se obtienen útiles servidores. Por otra parte, todo esto no podría ser de otra manera. En el mundo moderno el artista, el científico, el filósofo viven en un total aislamiento, son individuos dispersos. A lo sumo pertenecen a las clases profesionales, pero no hallan ninguna comunidad que les apoye desde una edad tem-

prana. El artista, el filósofo, en su aislamiento, es presa del poder mundano y político, o bien se enfrenta a un destino trágico.

Envueltos en una noche devastadora

El curso de la abstracción se configura como un impulso irrefrenable y cósmico, que no afecta únicamente a la reflexión interior y mental, sino que forma los objetos a nuestro alrededor y nos forma a nosotros como objetos. La acumulación, extensión y ramificación de los entes y de los nexos abstractos es algo irreversible, que pesa sobre las generaciones humanas y las extenúa. La red de la abstracción atrapa todo, constituye todo, obnubilando, debilitando, ofuscando, sin modo de liberarse de ella. Estamos en el país de los cimerios, donde el sol no brilla, junto a la tierra de los muertos. Envueltos en las tinieblas, únicamente recordamos, y creemos que un exangüe y mediado recuerdo sea vida. Se llama real y existente a algo que en sí es apariencia: así es el hombre. Nosotros, últimos hombres, los más recientes, los más abstractos, ya ni siquiera existimos, somos fantasmas. No hay más que compararse con los hombres del Renacimiento, sobre los que el tejido de la abstracción era más fluctuante.

El presente no existe

En torno al éxtasis

La filosofía y el arte son técnicas del éxtasis; éste es un conocimiento no condicionado por la individuación. El término «éxtasis» aparece en Grecia en el siglo cuarto antes de Cristo y significa «anomalía» fisiológica en cuanto alejamiento y separación de las reglas naturales. Una distorsión de las articulaciones, en el lenguaje hipocrático, o bien una alienación de la mente, un estar fuera de sí del cerebro. En la forma verbal, los dos sentidos de locura y de separación aparecen mucho antes, a partir de Píndaro. Una fusión originaria de tales significados en el lenguaje mistérico es una hipótesis posible, por la utilización de la forma verbal en la parte del *Fedro* platónico pululante de expresiones esotéricas. Más adelante, en la literatura neoplatónica, la utilización de «éxtasis» sigue siendo ambigua, y el término indica un movimiento hacia el exterior, o incluso una fragmentación. Sólo excepcionalmente designa en Plotino la cima del conocimiento místico, e incluso en este caso no como estado o quietud, sino como salida de sí mismo, abandono de sí mismo, junto a la expresión «anhelo de contacto». Lo que Plotino insinúa está «más allá del ser», y sin ser no hay objeto, de modo que la alusión se refiere a la realización de un impulso. El recipiente de cinc, de cuya visión surge el éxtasis de Jacob Böhme, alude a una desviación análoga, y decisiva, hacia el exterior, a un abandono total-

mente conseguido —de improviso, por una milagrosa fragmentación— de la propia individualidad. Lo mismo puede decirse de aquel pensamiento de Nietzsche, que se le ocurrió en el lago de Silvaplana, cuando, procedente del bosque, se le apareció un peñasco enorme en forma de pirámide. Algo exterior a nosotros nos libera de nosotros mismos. Y puesto que nuestra individuación no es más que un nexo de conocimientos, y lo que emerge, por encima de la individuación, sigue siendo conocimiento, aunque un conocimiento diverso, he ahí entonces que, arrancado el velo de la persona, aparece la ocasión del éxtasis, el conocimiento que está en el origen, el instante, el primer recuerdo de lo que ya no es conocimiento.

El latido engaña

Nuestra vida se reduce a un comentario de lo que se ha vivido, y esta vida, a su vez, ya comentaba lo vivido anteriormente. El mismo presente es un recuerdo; en el instante se contempla una vida, no se es una vida. Nos vemos hablar, sufrir, actuar, pero la fractura persiste también en el presente. Nuestro cuerpo, otro cuerpo, nos parece inmediato en el presente, lo contemplamos en el temblor de la vida, pero no somos una sola cosa con el temblor. Y, sin embargo, la unidad del cuerpo de un hombre nos parece un dato inmediato, cuando, al contrario, es la persistencia y la conglomeración de recuerdos indivisos, recogidos ahora en la abstracción aglutinada de una figura, y vivientes en el presente con una inmediatez ilusoria. Que el presente significa vida, y el pasado muerte, es una falsa obviedad, atractiva y desorientadora. Lo que de vivo existe en el presente no es más que el reflorecer de una vida del pasado. El cuadro que configura el presente, y del que no puede separarse, si desde el instante interior miramos a nuestro exterior, o sea las cosas, las formas, los colores, las palabras, las ideas del presente, son un comentario aún más indirecto, recuerdan, mediante la interposición de consolidadas y momificadas abstracciones, una vida gris y oscura. El flujo irreversible de la consciencia tiende absurdamente a exaltar este

contorno, a sofocar incluso cualquier inmediatez aparente, a recluirse hacia el pasado. Si la nostalgia del pasado no fuese un dato metafísico e inextinguible, se tendería a un triunfo de la muerte. El punto de vista del conocimiento es éste: rechazar el presente como realidad, entender los pensamientos y los sentimientos, los objetos y las figuras del presente como disfraces que hay que desenmascarar. La vida profunda se alcanza desde el pozo del pasado, y lo que más remoto está en el tiempo, más vivo es.

Un título codiciado

La razón es una tendencia plástica que tiende a inmovilizar la realidad, a detenerla, a construir algo sólido e inmutable, a modelar y configurar lo magmático. Por eso, los que sienten predilección por los conceptos y los contenidos dinámicos, los iluministas, los historicistas, los hegelianos, o sea los más fluidos, son los más irracionalistas. Nietzsche es un racionalista, al menos en sus intenciones: persigue lo permanente en lo mutable, subordina lo mutable a lo permanente —«eterno retorno de las cosas iguales»—, intenta establecer las grandes jerarquías que descienden de la «naturaleza» humana.

Doble rechazo

El desprecio y la mirada de superioridad y de condena que Schopenhauer dirige al Estado y a la política, representa un juicio culminante, decisivo. Al igual que su disgusto por la historia. Es un llamamiento a un destino más alto, una voz solitaria en los últimos siglos. Este llamamiento turbó profundamente a Nietzsche. A veces, en cambio, un rechazo distinto, el de la vida en general, la maldición de la «apariencia», tiene en Schopenhauer algo de mezquino. Su pesimismo aparece entonces equívoco, condicionado por una idiosincrasia fisiológica. Surge en nosotros una sensación de malestar, la misma que suscitó la reacción de Nietzsche. En Schopenhauer se percibe una falta de impulso, de generosidad: existe en su naturaleza de acero una fisura esencial.

El cinismo contiene ponzoña, impotencia, venganza. Aparece en Grecia cuando la decadencia y la disolución se hacen evidentes y clamorosas; su origen hay que buscarlo en el lado tenebroso de Sócrates. A partir de entonces el cinismo retorna cíclicamente, con ocasión de crisis profundas, y con manifestaciones análogas: un racionalismo adocenado y plebeyo es su instrumento, un impudor exhibicionista su forma, el escarnio hacia el pasado y los mitos, la ruptura de las tradiciones son sus temas. En cualquier caso, no hay que confundir el cinismo con una superación de la moral por vía cognoscitiva. El cinismo es una actitud práctica, no critica las convicciones y las tradiciones en general, sino las de una determinada clase social o una determinada época. El hombre de la cultura quiere imponerse al hombre de la fuerza: Diógenes frente a Alejandro. Pero el hombre del pensamiento que se siente superior al hombre de la fuerza no necesita demostrarlo: su existencia lo demuestra. El cinismo ofrece una ilusión de superioridad a los fustrados, y su descaro «canino» impresiona al público. Este es el móvil oculto de Rousseau, cuando ventila sus trapos sucios y hace sus «confesiones». Pero esos irónicos, esos cazadores del ridículo en las costumbres, en las convenciones, en las morales de una u otra clase social no son superadores, estupradores de la moral, conservan una cierta delicadeza, una cierta ternura en la parte más recóndita de su alma, son sentimentales, están sedientos de justicia. Si se elige el escarnio, tenemos que aplicarlo también a nosotros mismos. Cuando lo que se mira no es sólo el propio tiempo, sino todos los tiempos, el escarnio se olvida y se conserva el pudor. El elemento fanático de cualquier cinismo, su impotente complacencia en la destrucción, en empujar lo que ya se está cayendo, en escandalizar, son rasgos sospechosos. Nietzsche no poseía esta naturaleza. Sorprende, pues oírle, en *Esse Homo,* cuando dice haber alcanzado aquí y allá, en sus libros, el punto más alto que se puede alcanzar en la tierra, el cinismo. ¿También él estaba sediento de poder?

Subvertir es consolidar

Todo cínico aspira a ser un revolucionario, un subversivo, aunque se camufle de hombre del conocimiento. Pero por parte de quien posee un violento impulso cognoscitivo el pasado no puede ser visto como algo extraño: no somos algo nuevo respecto a nuestro pasado, sino sólo su continuación. Es cierto que existe un pasado cuyo impulso expresivo se ha agotado, pero lo que somos, lo que hacemos no es más que el eco de otro pasado. A menudo el mismo mecanismo que produjo la representación contestada por el cínico produce hoy su escarnio hacia ella. El descarado *parti pris* de rechazar, en los pensamientos y en los comportamientos, cualquier pasado, es una manera vulgar de comportarse, una repugnante gesticulación de ruptura, que no altera ni un ápice la sedimentada naturaleza metafísica de aquel individuo.

En la esfera del pudor

Lo contrario del cinismo es la veneración. Aquí la mirada de Nietzsche fue aguda y su instinto seguro. La capacidad de veneración es un carácter discriminador que traza fronteras en la naturaleza humana. Frente a cualquier grandeza se despierta en algunos individuos un sentido de reconocimiento, de disponibilidad a recibir y agradecimiento por lo recibido. Quien no posee esta naturaleza rechaza instintivamente todo lo grande, lo aleja de sí, intenta averiguar sus puntos débiles. El pasado, un cierto pasado, es el objeto de la veneración: la veneración se dirige hacia atrás. Se acepta el origen, la estructura del mundo, se la afirma, se es feliz por ello. Es verdad que se trata de una experiencia íntima, sobre la que no hay que hablar demasiado. Pero en las propias obras el pensador deja huellas de este carácter, como le ocurre, por ejemplo, a Nietzsche. Frente a muchos hombres del pasado su actitud es de constante veneración: pensemos en los griegos para él relevantes, y entre los modernos sobre todo en Goethe. En cuanto a Schopenhauer, sacrificó a la veneración en el altar de la

literatura. El discurso sobre la veneración es esotérico, y no andaba equivocado Nietzsche al afirmar que las naturalezas nobles, que no saben vivir sin veneración, son escasas.

Doctrina del instante

En la experiencia amorosa, la magia de la mirada, su turbadora instantaneidad, el abrir y cerrarse de un abismo, es un fenómeno puramente cognoscitivo, que está sin embargo en el umbral de lo que ya no es representación. El estremecimiento liberador y exaltante de la mirada fue celebrado por Platón, por Goethe, por Wagner, en contextos que van más allá de la esfera estrictamente erótica. La revelación del instante estremece el corazón del hombre; pero esto no es más que el último momento, la aparición en la individuación, en la estructura corpórea del hombre, de un conocimiento anómalo. El instante como intuición precede al estremecimiento; en el fluir del tiempo se alza repentinamente un instante, que «no está en ningún tiempo», dice impropiamente Platón, pero que en definitiva da inicio al tiempo, está ya en el tiempo, aunque alude a algo que no está en el tiempo, lo refleja, lo expresa. En el esplendor de la mirada los tres momentos se confunden, y sólo el análisis ilusorio del pensamiento es capaz de distinguirlos.

Más allá de la experiencia erótica, Heráclito nos da la enunciación general: «Todas las cosas las gobierna el rayo». La doctrina de la instantaneidad es por eso una indicación optimista: el instante pertenece al tejido de la representación, alude al momento de su laceración, a lo que da sentido a todas «las fatigas precedentes», según la expresión platónica, a lo que «recompensa todo un año», como dice Goethe. Sólo en nuestra vida podemos gozar, aferrar lo que precede a nuestra vida, lo que está más allá de nuestra vida. Y allí donde se exalta el instante está presente el conocimiento mistérico, desde Parménides hasta Nietzsche. El instante atestigua lo que no pertenece a la representación, a la apariencia.

Evasión de lo universal

Con la altisonante palabra «psicología» Nietzsche —cediendo a la moderna predilección por lo *abstractum*— designa el propio talento genuinamente histórico, a la manera de los antiguos; esto le permite descubrir la raíz individual e interior de lo que se ha dado en llamar los grandes fenómenos de la historia. Sus intuiciones sobre el origen perverso y decadente de las virtudes cristianas, sobre el camuflaje del cristianismo bajo las ideas democráticas modernas, y otras similares, poseen ese poder de evocación, de aproximación a lo concreto. Casi mágica parece su capacidad de suscitar, partiendo de conceptos fluctuantes, indeterminados, ficticios, como «cristianismo», «cultura moderna», y otros por el estilo, a través de difusas mediaciones, el sentimiento y el juicio del hombre individual, la experiencia primitiva que yace en la base de esas abstracciones. De este modo, Nietzsche sabe «entender» la historia. A veces va incluso más atrás, y busca lo que ha quedado a espaldas del individuo, según una perspectiva que reduce la persona a ilusión. Aquí la esfera de la historia ha sido olvidada, pero en ese caso las posibilidades de comunicar la intuición son evanescentes, y el literato permanece insatisfecho; rara vez estas reflexiones pasan de sus cuadernos a las obras publicadas.

El mundo como arabesco

Cuando aflora en nosotros el gran arrobamiento, cuando nos sentimos invadidos por la emoción que paraliza, aparentemente sin causa, desciende el velo entre nosotros y las cosas, la corporeidad permanece inadvertida, se hacen ligeros los objetos y los contornos pierden su firmeza. Los arabescos se convierten en símbolos porque, como dice el poeta: «Próximo está el dios y arduo es aferrarlo».

Contra la necesidad

Expulsar de nuestro cielo las nubes de la necesidad: ésta es una esperanza que perdura. La fe en la realidad del tiempo, en la supremacía de la razón, ha devastado toda nuestra vida, pero tiempo y razón tienen una matriz común: la necesidad. El gran pensamiento indio ignora durante milenios la categoría de la necesidad. Y cuando Heráclito dice «el sol es nuevo cada día», no pretende ciertamente mostrar el devenir, sino oponerse a la tiranía de la necesidad. La necesidad no puede dominar impunemente; su triunfo, caso de ser posible, sofocaría la propia vida. Este espectro nos guía, sin que lo percibamos, hace languidecer a los apasionados; es un buitre que hurga en nuestro interior, una sanguijuela que chupa nuestra sangre. Ni siquiera Nietzsche se dio cuenta, y eleva sus alabanzas a la necesidad, precisamente él, que inició la gran inversión, que proporcionó los instrumentos para desvelar las intenciones de esta diosa perversa.

Francia y Alemania

Si el entusiasmo de Nietzsche por todo lo francés, en literatura, a menudo nos hace sonreír, ya que, exceptuando algunas sorprendentes intuiciones como en el caso de Stendhal, suele revelar simplemente un *parti pris* y en muchas ocasiones se dirige a puras y simples mediocridades, en cambio sus ataques a «lo alemán», a veces pronunciados con el tono de invectivas, resultan casi estremecedores. Nietzsche no es sólo el moralista o el esteta que intenta poner al descubierto defectos del carácter o del gusto. Posee una verdadera fuerza aniquiladora, encaminada a atacar ciegamente, a demoler, a hacer daño. Quiere destruir el mito de los alemanes y la cultura, acabar con un prejuicio. Y lo consigue. A partir de él, en ese terreno, para quien tenga buen olfato todo lo alemán olerá a sospechoso.

Pero a fin de cuentas, ¿qué más da ahora Francia que Alemania? Por una vez, la mirada del presente coincide con la mirada metafísica.

Aparentes paradojas

La tesis de Nietzsche según la cual los altisonantes acontecimientos de la historia del mundo están regidos por los pensamientos más recónditos y solitarios, es una doctrina curiosa, frente a la cual se sonríe con incredulidad. La tentación banal es deducir la tesis paradójica de la emulación y de la envidia del hombre de pensamiento frente al mundo de la acción. Sin embargo, muchas veces ocurre que las paradojas de Nietzsche no son más que la amena formulación de verdades más abstrusas, o la inaudita variante de una obviedad. En este caso la verdad más abstrusa, que es también una obviedad, consiste en observar que el mundo que nos circunda, incluidos los grandes acontecimientos de la historia, está hecho de pensamientos, no es más que un tejido de representaciones. La tesis de Nietzsche se reduce a proponer un cierto nexo representativo, como tendencia general; ¿quién se atreve a refutarlo?

Despilfarro de genialidad

El aspecto actual de Nietzsche —«actual» en sentido amplio, respecto a su siglo y al nuestro— es sin lugar a dudas el menos relevante, a pesar de todo lo que haya pensado y siga pensando la opinión de los doctos y de los profanos. Esto concuerda con su propia valoración, que concedía mayor relevancia a la inactualidad. Hoy, a la escasa distancia de un siglo, parece excesivo el dispendio de fuerzas por él dedicadas a los problemas del cristianismo y de la moral, ya que cristianismo y moral, más que inactuales, son «ya no actuales» (no obstante los que se han liberado de toda clase de dogmas, antiguos y modernos, saben agradecerle este despilfarro). Con mayor nitidez, casi con malestar, se advierte una desarmonía entre sus métodos psicológicos y las variaciones positivistas en torno a los temas de diversas ciencias. Muy a menudo, la atención con la que considera a muchos personajes literarios y políticos del siglo XIX parece fútil. Si se le reprocha todo esto es porque su enfoque, su pretensión, su compromiso —in-

cluso en la «actualidad»— es el del filósofo, no el del historiador.

Falsa victoria sobre la moral

Ahora que todos los tabúes han sido superados, ridiculizados, sólo queda eliminar a la hipocresía. Pero la hipocresía es el último baluarte donde la fuerza de la moral, rastreada por todas partes, ha encontrado refugio.

Aristófanes y Freud

La diferencia de calidad entre los griegos y nosotros, a favor de los primeros, casi por un desnivel de objetivación biológica, se ejemplifica de manera arquetípica e inmediata, sin tener que recurrir a la ayuda de explicaciones discursivas, con la comparación entre el mito de Aristófanes en el *Simposio* platónico y la doctrina freudiana de la sexualidad. La naturaleza arcaica de los primeros hombres era completa, fuerte y arrogante, según Aristófanes: su unidad fue rota, su cuerpo dividido en dos mitades por Zeus, que defendía su potencia. El eros es la nostalgia del hombre fragmentado por aquella plenitud perdida, es el deseo —insaciable porque la unidad jamás podrá ser reconstituida— del fondo metafísico que está detrás de nuestra vida, de dónde ésta brota. Si el individuo fragmentado encuentra su mitad, la abraza, y sin otra preocupación perece. Y se produce la segunda intervención de Zeus, la de la piedad: el dios desplaza los genitales de los hombres fragmentarios, de manera que éstos, uniéndose, puedan procrear. Así pues el eros es un directo instinto de muerte, respecto al individuo del que procede el hombre de hoy, y respecto a un individuo tal cual es el hombre actual, una sed inextinguible, una carencia insaciable, un anhelo de aniquilación. Porque el eros expresa la inadecuación, la impotencia del hombre fragmentado, el impulso de sofocar la individuación. Instinto de muerte, siempre que la que poseamos hoy sea vida, pero de vida, si lo

que somos es declinación, fragmentación, insuficiencia, muerte en definitiva, según la enseñanza dionisíaca y eleusina. La sexualidad es un elemento tardío, contingente, derivado, el expediente de la piedad de un dios cruel, un remedio accidental para una infelicidad irremediable. El eros no tiene nada que ver con la sexualidad, la precede, la supera; su impulso radical de reconstitución metafísica sólo puede ser frenado, mitigado por la sexualidad. En cambio, la degradación, la pérdida de la vida divina se acentúa, se hace definitiva a través de la sexualidad, del artificio innatural que la astucia de un dios hace sufrir al hombre. La sexualidad es incluso antitética del eros, porque tiende a perpetuar aquella individuación que el eros aniquilaría. Pero el eros quiere devolvernos la salud, quiere hacer revivir la naturaleza, la plenitud arcaica. Contra esta visión Freud, el «moderno», afirma que la sexualidad es el principio del mundo humano, es el instinto de la vida. Sobre esta cuestión la mirada de Wagner fue más perspicaz.

La vida está en el pasado

Sabio es el que arroja luz en la oscuridad del pasado. Indescifrable, huidiza es la naturaleza de lo que ya ha sido. Si miramos el pasado, si intentamos recuperarlo, nos parecerá perder la vida; si miramos la vida, descubrimos el pasado. Lo que transcurrió hace un instante, o hace un milenio, está idénticamente perdido. En el grito de la felicidad, en el alarido de la desesperación, en aquel instante que es ya una resonancia, ya se ha desvanecido, disuelta para siempre, la vida inmediata. Pero nosotros nos aferramos a aquel pasado, no queremos perderlo: toda nuestra existencia concreta no es más que eco, propagación de aquella vida. Las ondas van atenuándose, en gritos, en instantes, en zozobras, en recuerdos, en fantasías, en pensamientos. Y en el fluir degradante de esas resonancias nuevos estremecimientos intervienen, de manera que las encrespaduras se entrelazan y se confunden. Si nos adentramos más atrás todavía, para descubrir la vida originaria de donde surgió la onda que siempre nos envuelve, naufragamos en la oscuridad de lo irrepresentable; no nos favorece haber aban-

donado el sobresalto evanescente de lo que vive ahora. Si en cambio damos la espalda al pasado, y seccionamos lo que tenemos delante para aferrar la vida mientras fluye en nosotros, entonces cada faz, forma, corporeidad, color, figura de la vida que nos rodea parece descomponerse por doquier en fragmentos de pasado. La concreción del mundo presente es una abstracción enmascarada, pacientemente elaborada antes de nosotros y por nosotros, cada temblor es una mentira, cada imagen un espejismo.

Muerte de la filosofía

La inseguridad final

Hoy en día, los aspirantes a literatos, los concesionarios de palabras impresas, tienen las puertas abiertas de par en par; todos están disponibles como espectadores, y en cambio quieren representar un pequeño papel, recibir un pequeño aplauso: pero precisamente ahora, detrás del gran espectáculo, culebrea el gran temor. Ya empieza a ser alarmante la despreocupada *bonhomie,* la total ausencia de temor con la que los poderosos miran a los hombres de la cultura: por eso conceden, con evidente desprecio, la más desenfrenada libertad a sus exhibiciones, a pesar de que éstas pretendan ser peligrosas e incontrolables. Es la inversión de la postura oscurantista: más se difunde y se desencadena la fábrica de las palabras, menos habrá que temerla. Pero el grupo cada vez más nutrido de los que revolotean en torno a la miel de la cultura se halla en cambio paralizado por el miedo, con el sombrío presentimiento de que sus embustes van a ser desvelados, destruidos sus caparazones, y que al final tomará la palabra un representante de la autoridad: ya no se sabe para qué sirven estos hombres del intelecto, como no sea para hacer de útiles esclavos, embrutecidos y aterrorizados; lo mejor para la sociedad es que se pudran. Esto ya ha sido dicho, pero no por quien tiene el poder de cumplir la amenaza.

Toda expresión del intelecto es actualmente débil, y es cons-

ciente de serlo. Cuando la propia posición es atacada, aunque sea levemente, se es incapaz de no reaccionar con violencia. En cambio se es excesivamente indulgente frente a las ideas y las obras ajenas, para a su debido tiempo poder ser pagados con la misma moneda. Se trata de un espíritu corporativo, que intenta crear la ilusión del poder, precisamente porque no hay tal, y tiende a presentar como deseable en grado sumo la pertenencia a dicha comunidad, mientras la verdad es que cada uno de ellos se siente abandonado en un desierto de desolación, advierte su propia esterilidad e impotencia, urde interpretaciones bizantinas en perjuicio de los placeres del mundo, pero sobre todo tiene verdadero pánico de ser expulsado de un momento a otro.

Envidia del pasado

Se lee en Montaigne: «También nuestros juicios están enfermos y siguen la depravación de nuestras costumbres. Veo a la mayoría de los ingenios de mi tiempo empeñados por encima de todo en ofuscar la gloria de las acciones antiguas, hermosas y generosas, confiriéndoles bajas interpretaciones e inventándoles circunstancias y motivaciones diversas». Esto al final del siglo XVI en un siglo de vigor viril, si bien expuesto a un peligro de apoplejía. Se podría sugerir la inversión del principio: nuestras costumbres se adecuan a la depravación de nuestros juicios.

El templo de las palabras muertas

Nietzsche había llegado bastante lejos en su labor demoledora de la filosofía. Le faltaba poco para terminar su obra. No sólo vio que toda filosofía ha sido mentira, sino que miró su propia filosofía bajo esta perspectiva. Y mientras para el arte, que es igualmente mentira, no comporta ningún perjuicio saber que su naturaleza es mendaz, para la filosofía en cambio este conocimiento es devastador. Lo que Nietzsche no consiguió desentrañar es la causa de esta esencia mendaz. La divulgación de una experien-

cia no mediata, limitada, reservada: ésta es la causa. Dicha experiencia, lo que estaba en lugar de la filosofía, su matriz, antes de que intervinieran la retórica y la literatura, no era mentirosa. Pero la filosofía es escritura, y toda escritura es falsificación. Nietzsche dirigió la mirada en esta dirección, si bien las premisas que él mismo estableció atentan contra todas sus palabras impresas. En este incendio, por él provocado, del Walhalla filosófico perecerá, precisamente porque había encarnado, sin saberlo, aquella naturaleza mendaz en su pureza, precisamente él, que había reducido, sacrificado, consumido su vida como *homo scribens*. Esta catástrofe es liberadora, y a partir de Nietzsche ningún filósofo ha sido, ni será, digno de crédito. La filosofía está desenmascarada para siempre, y el arma más terrible, la indiferencia, se alzará contra los falsarios que se aventuren a proseguirla. Pero la muerte de la filosofía, precisamente en cuanto se hace evidente su naturaleza mendaz y la causa de dicha naturaleza, deja el camino abierto a la sabiduría. No se trata de cambiar el mundo de la historia: lo que había antes de la filosofía puede también vivir ahora, y en este terreno —lo que algunos hombres puedan pensar y decirse unos a otros—, los cambios de las sociedades y de los Estados cuentan poco.

Una laguna en la adivinación

De entre los filósofos, sólo Platón y Schopenhauer fueron leídos obstinadamente por Nietzsche: y al hacerlo su *pathos* era moral y estético, no teorético. El espléndido tejido de *Cuádruple raíz* le fue totalmente extraño, y en los diálogos glacialmente abstractos de Platón halló siempre resistencia. Nietzsche se dirige a la especulación con la obstinada idea preconcebida del artista y coincide con Wagner en un primer rechazo, sin matices, de la dialéctica. Pero la repugnancia por la abstracción es propia del hombre totalmente intuitivo, no de Nietzsche. El juego de la dialéctica griega le parece fútil, en cambio desde joven considera la ciencia como algo serio. Después de haber aplaudido a Wagner que se mofa de los científicos, Nietzsche siente el aguijón de la

consciencia, se avergüenza de sí mismo y se aleja del arte. Pero su sentimiento hacia la dialéctica continúa inmutable, y sobre todo no tiene el más mínimo presentimiento del abismo que separa la dialéctica antigua de la moderna. Este es su error de perspectiva, una superficialidad juvenil sobre la que más tarde no vuelve a reflexionar. Todos los problemas de la ciencia, y en general la cuestión del conocimiento y de la razón, nunca podrán ser unificados, dominados, vistos desde cierta altura, juzgados de manera perentoria, si no se emerge de las profundidades del fenómeno complexivo, o sea de la dialéctica griega, que no es literatura sino vida, donde se hallan sepultados los elementos primordiales, de los que el resto es sólo un desarrollo, una desviación, una dispersión, un comentario no comprensivo. En el mundo moderno la trama de la razón está tan enmarañada, que no hay más remedio que seccionarla, estudiar por separado sus aparentes edificaciones. Es como si se quisiese descifrar un lenguaje desconocido distribuyendo sus documentos escritos a varios especialistas, que intentaran desentrañar un significado a partir de cada uno de los fragmentos. Nietzsche poseía la disposición necesaria para una justa aproximación al problema: interés por la cuestión del conocimiento, dotes demoníacas de penetración en el universo de lo griego, predilección por las perspectivas no conformistas. Ciertamente, había que violar un tesoro sellado, saber introducirse por ejemplo en el recinto sagrado del personaje Parménides. No lo consiguió porque ni siquiera se lo propuso. De haberlo hecho habría entendido que la dialéctica en Grecia no había surgido del desangramiento de la vida, sino al contrario, de su exuberancia, de una transfiguración expresiva parecida a la de la escultura arcaica.

A falta de interlocutores

Un pensador moderno, condenado a la elucubración interior, debe sin embargo, si quiere ser racional de verdad, esforzarse en imitar un modo de proceder dialéctico, y dado que carece de interlocutores, deberá construírselos. Le es indispensable, pues, poseer también cierto talento artístico, ser un creador dramático,

capaz de inventarse los personajes que le puedan rebatir, y un autor auténtico, capaz de ensimismarse en las voces que le contradigan.

Verdad en traje de andar por casa

Nietzsche se plantea desde excesiva altura el problema de la verdad, que literalmente le obsesiona. Esto es fruto de su aspereza teorética, de la carencia de una paciente disciplina. La solemne entonación de la palabra de Parménides y Platón, que resuena todavía en Schopenhauer, le ha extraviado. Aristóteles le habría podido iluminar sobre la verdad vista «desde abajo», según la perspectiva natural. Porque el problema de la verdad no es un falso problema, como hoy afirman muchos sabihondos, sino una cuestión apacible y muy concreta, apta para quien posee mucha paciencia y un poco de cerebro. La verdad es una categoría del conocimiento: basta indagar a qué se aplica y qué significa esta categoría.

El ingenuo creyente en la razón

Nietzsche adopta regularmente la razón como arma destructiva, y la dirige contra los credos, las opiniones, contra los dogmas. Su escepticismo sin embargo no es verdaderamente extremista: no llega a someter a la razón misma a una investigación radical, ni a demolerla definitivamente por su intrínseca debilidad, no ya por los errores de quien la manipula. Semejante tentativa nihilista es incluso rechazada ocasionalmente por Nietzsche, como reato de ascetismo. Es una acusación habitual que Nietzsche lanza contra los filósofos. Y ciertamente el conocimiento en general es ascetismo, en cuanto se aleja de la inmediatez de la vida. Pero entonces llamemos ascetas no sólo a los filósofos, sino a todos los hombres, ya que todos viven de representaciones abstractas. Y al contrario, quien destruyese definitivamente la pretensión constructiva de la razón eliminaría el mayor obstáculo para un auténtico

reflujo hacia la vida naciente, es decir, sofocaría la raíz misma del ascetismo.

La mentira cristiana

La filosofía, en cuanto retórica, tiende a excederse en mentira, para impresionar, y cae así en una trampa mortal. La mentira del sujeto se une a la del «espíritu»: ése es el exceso. Dice a este propósito Hegel: «Que ... la sustancia sea esencialmente sujeto, está expresado en la representación que declara lo absoluto como *espíritu* —el concepto más sublime, y que pertenece al tiempo moderno y a su religión».

El mito de la voluntad

La ingenuidad teorética de Nietzsche y de Schopenhauer se revela de manera ejemplar a través de su acentuación metafísica del concepto de voluntad. Ambos relativizaron correctamente todo elemento cognoscitivo: Schopenhauer, de manera más escueta y esencial, mostró que toda representación es apariencia, y Nietzsche más rapsódicamente halló mentira e ilusión en el juicio y en el ser, en la sensación y en el sentimiento, en el sujeto y en el objeto. En cambio fueron ingenuos al querer dar un precepto positivo respecto al fundamento último del mundo; al querer «decir» lo que no es representación, conocimiento ni error. ¡Pero si todo lo que se «dice» es un objeto representativo! No se puede decir sin conocer: esto los griegos lo sabían bien. Y así, esa voluntad —de vivir o de poder— siempre será una representación, una apariencia, y nunca el fundamento extrarrepresentativo.

Un dogma tenaz

La creencia en el sujeto, que Nietzsche contribuyó a demoler, se halla sin embargo intrínsecamente vinculada a su pensamiento,

incluso al más maduro (también esto le llegó de Schopenhauer). El llamar «voluntad» a la sustancia del mundo ya remite, en el fondo, a un sujeto metafísico. Carece de importancia que Nietzsche fragmente la unitaria voluntad schopenhaueriana en átomos de voluntad de poder: cada uno de ellos sigue cobijando un fragmento de sujeto sustancial. Y además, ¿por qué «voluntad de poder»? Porque esta voluntad postulada se piensa en oposición a algo que aquélla tiende a subyugar. Se presupone un terreno de obstáculos, de resistencias interiores a un sujeto. En términos metafísicos, esto significa postular una pluralidad de sujetos sustanciales y de otras tantas voluntades, porque a un centro de voluntad —elemento primordial— sólo se le puede oponer otra voluntad.

Esta es una crítica fundamental que ataca el concepto de «voluntad de poder». Sin un sujeto que la sostenga, o sea, sin un sujeto sustancial, porque aquí el discurso es metafísico, no hay voluntad de poder: ¡y fue precisamente Nietzsche quien había destruido al sujeto! Una demolición radical del sujeto deja a la voluntad sin consciencia intrínseca. Es verosímil que el propio Nietzsche llegase a esta conclusión. Y quizás ésta fue una de las razones que le indujeron, en su último otoño, a abandonar el proyecto de una obra sistemática.

Metafísica y moral

La voluntad de poder, lo más interno de la vida, el *pathos* que no miente, es un impulso obstaculizado —o mejor dicho una esfera de impulsos que se obstaculizan—, una expansión comprimida, un ímpetu inhibido, frenado. Cada vez el dato es un querer algo, por tanto una determinación, pero este sistema de centros aparentemente individuales es, a la vez, indistinto, y por otra parte una consideración más profunda nos lleva más allá del centro de expansión, al punto de choque entre el impulso y el obstáculo, en el sentido de que el impulso es también un obstáculo para su obstáculo entendido como impulso, o en otras palabras que existe

una trama inescindible, homogénea, bipolar, entre el impulso en expansión y lo que le retiene.

Con esta clave metafísica se unifica y armoniza el pensamiento moral de Nietzsche. La moral no es más que un símbolo de aquel *pathos,* un reflejo, una manifestación. Para la fuerza preponderante, afirma Nietzsche, dominar es soportar el contrapeso de la fuerza menor. Y también obedecer es una lucha. Por tanto la esfera de la acción, de la historia refleja la maraña metafísica: el opresor se halla sujeto al oprimido, un idéntico impulso bifronte se expresa en los comportamientos individuales y colectivos; las fuerzas mayores y las fuerzas menores, a través de varias combinaciones, se alternan en la dominación. Tucídides es un maestro de esta visión.

Much ado about nothing

Desde el punto de vista histórico, el pensamiento moral de Nietzsche supone una enorme conquista (aunque algunas de sus tesis cardinales se encuentren ya en Spinoza). Lo que Nietzsche escribió sobre el tema echa abajo las precedentes doctrinas morales. A Nietzsche se le puede llamar el destructor definitivo de la moral, porque aniquiló el estímulo de la especulación moral, agotó, privó de contenido todos sus conceptos y problemas; por eso fue el gran liberador, el que abrió el camino, el que ahora hace posible una visión «sólo» teorética del mundo.

La conquista histórica, por otra parte, denuncia un límite, una modestia en el empeño. Su esfuerzo estrepitoso, fragoroso para los débiles oídos modernos, no hizo más que recuperar las condiciones primitivas de la sabiduría. Antes de Sócrates no existía especulación moral. Pero ya Heráclito decía que «los buscadores de oro sacan mucha tierra y encuentran poco».

Presunción rebatida

Generalmente una doctrina moral describe o prescribe una unidad de comportamiento para una pluralidad de individuos, o

incluso para una totalidad. Así lo quiere el instinto constructivo de la moral, su ingenua presunción científica, basada en el postulado de la normatividad moral y en la abstracción del hombre generalizado. Nietzsche desarticuló estas dos condiciones e hizo de la moral algo inútil.

La degeneración precede al individuo

Ha pasado desapercibido que si Nietzsche alcanzó resultados sorprendentes en la especulación moral, fue en la medida en que había suprimido a los sujetos de la moral. El golpe mortal que Nietzsche inflige a todas las doctrinas éticas arranca de un artificio retórico: puso en evidencia su afectación abstrusa, su pomposidad y pedantería, las hizo aparecer pasadas de moda, rancias, ridículas. Estimuló y desencadenó la carcajada sobre las disquisiciones seculares en torno a conceptos tales como libre arbitrio, gracia, predestinación, ironizó sobre los preceptos morales, sobre la bondad y maldad de las acciones, de las intenciones, de los sentimientos. Pero el efecto retórico se basaba en un sustrato serio de pensamiento. El juicio es más fundamental que el instinto: invierte pues las perspectivas, al invertir la relación entre instinto e intelecto; lo que no significa que el segundo ordene, resuelva, dirija moralmente el caos originario atestiguado por el primero, sino al contrario, que cada sentimiento, instinto, impulso aparentemente inconsciente y radical, no hace más que traducir, aplicar, manifestar una precedente operación intelectual, un juicio de valor. Con ello Nietzsche remite la moral a su origen metafísico, desplazando hacia atrás la esfera de la individuación. Y sin embargo la individuación, entendida como esencial, ¿no es la premisa teorética de la que surge la moral? Nietzsche sostiene, al contrario, que la moral no sólo no está condicionada por la individuación, sino que es ella la que la condiciona. El juicio de valor, o sea, una simple representación, un hecho cognoscitivo, constituye la raíz de la moral, y es además un elemento de la moral en el que se constituye la individuación. Más allá está sólo el dato metafísico, la voluntad de poder en su naturaleza fragmen-

tada del querer algo: su interpretación intelectual, el juicio primitivo, es la moral, con una carga cósmica de falsificación. Todo lo que expresa, manifiesta, interpreta la vida inmediata es una decadencia, es la tara congénita de cada individuación. En esta última, hasta una esfera prehumana y extrahumana, la moral es el principio decorativo de la degeneración, del entumecimiento, de la desviación mendaz e ilusoria.

Miseria del filósofo

Tras los tapices raídos y los espejos vetustos de la sutileza, los males de la filosofía no tienen remedio. Por eso carece de sentido hurgar en ellos con el espíritu de un brillante aguafiestas; se trata únicamente de llamar la atención sobre un lazareto contaminado de horribles morbos, donde ya es imposible practicar curas, sólo queda evacuarlo y quemarlo. Si la capacidad de abstracción y de argumentación sólo se perfila tras generaciones de hombres que se pasan la vida discutiendo entre sí, si una tradición escrita al respecto no es más que un pálido sucedáneo, capaz de favorecer únicamente los equívocos, las distorsiones, las presunciones, entonces, ¿cuál es el destino de un filósofo hoy, como ayer, como hace muchos siglos? A falta de estímulos, de ocasiones, de agresividad, tiene que renunciar a la experiencia viviente, y no sólo a la de la discusión; acepta una «moral provisional», vive de oídas, cree que la vida es lo que está escrito en los libros. Y de hecho se deja impresionar, desde la adolescencia, por la experiencia de los libros. Pero el filósofo es arrogante, y si a través de los libros que lee no descubre una tradición, donde no se puede prescindir de la tradición, pues se inventa una, o sea asume un grupo de libros como canónico, coherente en los significados de las palabras y en las ideas generales, cuando no es así. De esta manera nace el filósofo: a falta de una verdadera tradición, su esfuerzo consiste en aparecer como el punto culminante de una tradición inventada, encarnada por él, o mejor aún en parecer completamente original, y esto orienta sus capacidades discursivas hacia los artificios sofistas; fuera de su círculo canóni-

co, no se preocupa en absoluto de comprender a los demás, próximos o lejanos; por otra parte, no es agradecido hacia sus llamados predecesores, como tampoco se preocupará, una vez afirmado, en hallar discípulos que le comprendan. Se arroja con gran placer en las polémicas más mezquinas, combatiendo las palabras de los demás, que en cambio no las habían entendido como él. Más tarde alguien combatirá las suyas, dándoles significados que él no quiso dar. Precisamente los que se esfuerzan por encima de todo en empezar desde el principio, y en no tener nada en común con los demás filósofos, o al menos en procurar que lo parezca, son los que proclaman la veneración de la historia. A partir del siglo XVII el filósofo perdió también el sentido del objeto, y en general no sabe qué significa intuición, como se advierte inmediatamente cuando alguno habla de Platón, sugiriendo un espantapájaros. El desorden racional es completo: los que construyen sistemas filosóficos no se preocupan en establecer los cimientos. Y los que combaten los sistemas ignoran, al identificar el problema de la razón con el de sus principios, que esto sólo se puede hacer exhibiendo principios. Hoy la hija pretende engendrar a la madre, tal es el cansancio al que han llevado las tradiciones: es como si la matemática quisiera parir a la filosofía.

Tardía y morbosa reacción

La deteriorada sofística de Fichte, Schelling y Hegel traiciona el malestar en el que se hallaban sumidos entonces los filósofos frente a la ciencia. Se levantó una cortina de humo para ocultar su supremacía. Primero, en la época iluminista, la contemplación de la extensión, de la pululante ramificación de las perspectivas de la ciencia, les había embriagado; todos aplaudían, sin preocuparse en recoger los hilos. Exponer las posibilidades de la llamada razón: ése era el objetivo, y el filósofo se consideraba parte activa de esta expansión. Después pareció que la pupila, la ciencia, se enorgullecía demasiado: se intentó atraparla, descabalgarla, primero con la seriedad pedante de Kant, con la buena fe de sus exangües tramas, y más tarde con el desencadenamiento de un

desorden, de una dilapidación total, rayana en el paroxismo, de las capacidades cognoscitivas del hombre.

Fisiología intelectual de Nietzsche

En Nietzsche se descubre la extrema versatilidad de su capacidad de juicio, y una voracidad insaciable de conectar las representaciones más distantes entre sí. En cambio posee una escasa disposición al análisis categorial, a discernir los universales indagando sus derivaciones. No se detiene en la crítica del dato; como dato, cualquier representación le parece válida, siempre que sea asumida vinculada a una apariencia de concreción, a través de una apropiación clarificadora. Su curiosidad por descubrir nuevas conexiones es incansable, pero los juicios que pertenecen a alguna tradición, que exigen cierto conformismo, le son extraños. Hay una considerable inquietud en esta búsqueda, una acuciante impaciencia, como por temor a que se le escapen nuevas perspectivas por tierras desconocidas. Pero el desasosiego cede ante la rectitud: donde el juicio, por tajante que sea, no le convence hasta el fondo, se empecina durante años en investigaciones que parecen repugnantes. Y al hacerlo amontona indistintamente toda clase de material histórico, asimilando su sustancia con una rapidez prodigiosa, aunque algún paso en falso sea inevitable. Cuando en cambio quiere realizar un proyecto, un libro por ejemplo, alguna vez se descorazona frente a la necesidad de una aplicación prolongada, y no duda en cambiar de proyecto. Esto depende de la fragilidad de su fantasía, porque la pereza intelectual le es ignota. Le falta la consciencia de una relación precisa entre el componente intuitivo del pensamiento y el deductivo. Cuando intuye salta a la conclusión, y mientras está deduciendo le invade la intuición.

Sócrates y el oráculo

«Nadie es más sabio que Sócrates», había dicho la pitonisa. Pero Sócrates quiso refutar al dios que está en Delfos, y se puso

a buscar a alguien que fuese más sabio que él. De haberlo conseguido habría podido decir al dios, impíamente: «Este es más sabio que yo, pero tú dijiste que era yo». Su arrogancia habría triunfado: demostrando ser menos sabio, habría evidenciado ser más sabio que el dios de la sabiduría. Pero no lo consiguió, y quedó claro que el dios tenía razón, o sea que nadie era más sabio que Sócrates. Esta es la *hybris* griega.

Dioses y hombres

Vida eterna y larga vida

«Dios ha muerto», dijo Nietzsche, con una frase demasiado célebre. En el añadido: «y nosotros lo hemos matado» se traslu ce una arrogancia racionalista, se percibe el vómito —¡Dios le haya perdonado!— de un fanatismo iluminista. Pero los dioses, por lo menos algunos de ellos, todavía están vivos. Y esto porque Dios «era» eterno, un ídolo glacial producido y destruido por la razón, mientras los dioses viven «una larga vida», según la expresión de Empédocles.

La cuestión de la grandeza

Grandeza de ánimo, dice Aristóteles, es el no estar dispuestos a tolerar la arrogancia ajena. Pero si la arrogancia es una manifestación directa de la voluntad del poder, ¿qué es entonces el impulso de grandeza? ¿Será igualmente una voluntad de poder, transfigurada, o quizás una tendencia radical a negar en bloque la vida, o, en fin, un impulso primordial, anterior incluso a la voluntad de poder? Si ésta se fragmenta a partir de centros de fuerza, de violencia en expansión, lanzados hacia el exterior, los impulsos de grandeza en cambio se asemejarían a remolinos centrípetos de interiorización. Los centros de la voluntad de poder

se obstaculizan, se colisionan, parte de ellos son oprimidos y devorados por los demás, son absorbidos y consumados. Pero ello presupone la homogeneidad del tejido metafísico: cuando no hay tal, no hay lugar para el enfrentamiento, para la posibilidad misma de la oposición. El impulso de grandeza no se enfrenta a la voluntad de poder: su naturaleza es distinta, su tendencia es de dirección opuesta. Y sin resistencia no hay consumación. Esta hipótesis extravagante de una estructura metafísica es corroborada por los Upanishads: «Si uno fuera de sí no ve nada más, no escucha nada más, no conoce nada más, ésta es grandeza; si uno ve, escucha, conoce algo más, ésta es pequeñez... En nuestro mundo se llama grandeza a la abundancia de vacas, de caballos, de elefantes, de oro, de esclavos, de mujeres, de campos, de tierras. Pero no es esto lo que yo entiendo, no es esto lo que entiendo, porque entonces una cosa se apoya siempre en otra». La grandeza, el *bhūman,* se descubre en el sí mismo, en el eje interior de la vida: «Esta grandeza es todo cuanto existe ... Quien así piensa, así medita, así conoce ... ése es señor absoluto. Ese puede todo lo que quiere en todos los mundos. Los que piensan de otra manera dependen, y están destinados a los mundos que perecen. Esos no pueden lo que quieren en todos los mundos». Donde faltan las condiciones de la representación —el sujeto y el objeto— se diluye el espejismo de la voluntad de poder.

Triunfo de la alegría

En las religiones profundas, como la india y la griega, el impulso jubiloso y exuberante de la vida compensa la intuición del mundo como ilusión y apariencia: así surgen los dioses, creados por el poder cognoscitivo del hombre, símbolos que aluden a una profundidad, a algo que está tras las imagen de los sentidos. El dios expresa la evanescencia del mundo, transfigurada positivamente: si todo es apariencia, he aquí viviente ante vosotros aquello de lo que todo es apariencia.

¿Qué es el individuo, un árbol, un animal, un hombre? Nada absoluto, ciertamente, nada autónomo, elemental. Todo lo más refleja algo que, traducido a una categoría de la abstracción, se podría llamar múltiple. El individuo es un grupo de representaciones conectadas en el tiempo y en el espacio, que aparecen unificadas por un principio externo. Pero ninguna representación posee un principio interno, y por tanto tampoco lo tendrá un grupo de representaciones. De hecho, una representación, o está condicionada por otra representación, o lo está metafísicamente (por un principio externo).

Ni los indios ni los griegos concedían una verdadera realidad al individuo. Los discursos órficos sobre el «alma» aluden a un arquetipo pre-individual, si bien ciertas intemperancias esotéricas de Platón han contribuido a enturbiar las aguas. Sobre esta cuestión es mejor consultar a Empédocles. Por otra parte, es indudable que el pitagorismo, Parménides y Platón miran desde cierta altura a la individuación. Con el tiempo se cambió de opinión y se reivindicó la realidad del individuo. Hoy más que nunca el individuo es el dato primario, ir más allá del cual es imposible o fútil. Pero no existe una justificación teorética de la preeminencia concedida a la individuación: aunque algo rancia, la mejor doctrina sigue siendo la de Aristóteles del sínodo. Para eso sirve la exégesis histórica, para inventar una buena autoridad para una mala causa. Pero Aristóteles no dijo que el individuo tuviese una realidad objetiva: dijo simplemente que la categoría de la individuación es la más próxima a la inmediatez, pero que no coincide en absoluto con ella. La primera se refiere al decir, la segunda al objeto. Aristóteles llama sustancia primera, por ejemplo, a «un cierto hombre», o sea al individuo: dicha sustancia es una categoría, una palabra, un decir, y por tanto el individuo es propio del decir, aunque todas las demás palabras se digan precisamente del individuo. A lo que se alude con esta palabra es en cambio a «algo inmediato», dice Aristóteles, o sea ya no a un individuo, sino a algo cuya naturaleza no es la de una palabra.

Reconocer la animalidad en el hombre, no sólo eso, sino afirmar en la animalidad la esencia del hombre: ése es el pensamiento grave, decisivo, precursor de tempestades, el pensamiento frente al cual todo el resto de la filosofía moderna queda reducido a hipocresía. Lo enunció Schopenhauer, y Nietzsche fue el único exégeta auténtico, verificándolo en el campo de los acontecimientos humanos. La oscura raíz de la animalidad, la ciega voluntad de vivir se trasluce de los mitos de las religiones antiguas. La matriz india es evocada por Schopenhauer; el símbolo de aquella intuición total, unitaria, de la vida es el dios reivindicado por Nietzsche. Dionisos tuvo una representación taurina (como Osiris se identificó con Apis), fue el «señor de los animales feroces», el devorador de carne cruda, el lacerador de las criaturas, el cazador Zagreus; su séquito estuvo compuesto por seres mitad hombres, mitad caballos, por ménades delirantes, vestidas con pieles de leopardo, que descuartizaban cervatillos y cabritos. Y en su origen la máscara simboliza el animalizarse del hombre: en los *komoi* primitivos los seguidores de Dionisos aparecían disfrazados de animales. El *pathos* dionisíaco es lo contrario de la compasión cristiana: mientras en ésta la participación en el sufrimiento conserva íntegra la individualidad de quien experimenta la piedad, aquél se desencadena a través de la ruptura de la individuación, y entonces el tiaso de Dionisos vive directamente, y no desde fuera, la unidad entre hombre y animal. La íntima laceración de la voluntad de vivir se manifiesta en la perenne fragilidad, en el tejido trágico de los impulsos animales en lucha; el poseído por el dios vive consecutivamente la angustia de la víctima acosada y la crueldad del sanguinario perseguidor: las dos partes se entrelazan en la pasión dionisíaca. Nietzsche conocía con lagunas los testimonios históricos sobre la religión de Dionisos, pero integró, extrajo de manera exhaustiva el significado del Dios, con adivinación deslumbrante. Combatiendo al cristianismo combatía la falsa religión, la religión racionalista, antropocéntrica, que concedió al hombre una posición aislada en el mundo, y para poder hacerlo renegó la animalidad en el hombre. Durante muchos si-

glos los filósofos estuvieron sometidos a la maldición de este juicio —y todavía lo están— y soñaron con soluciones segregacionistas, racionalistas (basadas en lo que nos pertenece sólo a nosotros), «humanas». Descartes nos dijo que los animales sólo son pedacitos de espacio. Por eso Nietzsche, que utilizó todos los medios a su alcance para que los hombres escucharan de su boca esta verdad (divulgando a Schopenhauer, que desdeñosamente se había mantenido aparte), aparece ante nosotros como un «liberador», para usar un epíteto con el que los griegos designaban a Dionisos.

Crítica de la muerte

Una visión optimista de la vida debe apoyarse en la contestación del individuo: esto no es una paradoja. Si el individuo es inesencial e ilusorio, igualmente lo será su perecer, la muerte en general. Si todo lo que aparece puede entenderse como expresión de otra cosa, entonces la muerte será la realización de la expresión, el aspecto concluyente de la apariencia, quizá su perfección. La angustia de la muerte manifiesta la inadecuación de cualquier expresión: ahí está, la expresión se ha concluido, y lo inmediato, lo que expresa, no ha sido recuperado. La expresión revela de manera determinada la inmediatez: esta determinación lleva aparejada también la muerte, pero lo inmediato es inagotable. Este es el fundamento del eterno retorno, que desvela la muerte como algo ilusorio, instrumental, no definitivo. Este era el optimismo alcanzado, pero no consolidado, por Nietzsche. Con la muerte no termina nada, ni siquiera aquella expresión (a no ser en su contingente, momentáneo suceder), que retornará eternamente. Eliminado el horror de la muerte, también el dolor se transfigura, se ve bajo una luz dionisíaca, ya que es un instrumento, una manifestación de la vida, no de la muerte. En lo inmediato está la raíz del dolor, de la violencia, pero también de la alegría, del juego. Dolor, alegría, muerte expresan lo inmediato, pertenecen a la vida.

Humano, demasiado humano

Uno que apela al mundo antiguo, como hace Nietzsche, no puede hablar tan machaconamente de su propia persona. Esta es la primera condición para conseguir comunicar algo distanciado, como él pretende, de la propia época. Me parece que Platón en sus escritos se nombra a sí mismo en dos ocasiones, y en las dos en contextos cronísticos.

Vibración de lo abstracto

El choque emocional, el estremecimiento de los precordiales, es un elemento introducido en la técnica expresiva por Empédocles. Es un efecto retórico típico, y como tal abunda en Platón. La evidencia de esta intención, y acción, se ha atenuado con el pasar de los siglos, pero aún hoy lo que da sabor y consistencia a cualquier abstracción, a cualquier discurso pronunciado o escrito, es la relación, incluso inadvertida, con una onda emocional. Hasta una ecuación matemática, en el instante en que se capta el nexo resolutivo, nos aferra por su emocionalidad. Lo abstracto es un medio para llegar, para aludir al estremecimiento emocional, aunque en general sea malentendido como fin y sustancia. Y no es la palabra de un hombre viviente o muerto lo único que atrae nuestra nostalgia de emoción; el mundo entero que nos rodea, en su aparente corporeidad, no es más que abstracción, y sin quererlo ni saberlo, nosotros lo interpretamos como trámite de una emoción estremecedora.

Palabras molestas para los oídos modernos

Heráclito pronunció esta sentencia, dirigida a los hombres en general: «una vez nacidos, quieren vivir y encontrar destinos de muerte, pero con mayor intensidad quieren reposar; y dejan tras de sí hijos, para que también ellos encuentren destinos de muerte». Actualmente el oído «histórico» no se conmociona ni se

escandaliza ante semejantes palabras: todo eso suena muy «heracliteo». Pero, ¿hay que pensar entonces que el hombre medio de aquellos tiempos era de calidad inferior al hombre medio que vive en nuestros días? Y si no es así, ¿por qué contestar como exaltadas, delirantes, patológicas, las palabras de quien, como Nietzsche, se expresó con idéntico pesimismo, y con no disimulado menosprecio, a propósito de la naturaleza de los hombres? Nietzsche por otra parte demostró con absoluta claridad que existen también hombres antitéticos a los descritos por Heráclito; y demostrar esto con la propia vida constituye una objetiva catarsis, respecto a dicho pesimismo. Porque no cabe duda de que Nietzsche no fue un hombre cuyo impulso vital tendiese en su esencia al reposo.

Ambigüedad de un problema

Nietzsche parece contestar a menudo que el principio de la individuación sea algo radical, constitutivo de la realidad, y lo hace mediante lábiles argumentaciones, con las que tiende a desmenuzar la unidad del individuo en una suma de componentes elementales. Pero el rechazo del *principium individuationis* es sólo aparente: lo que se contesta es la unidad complexiva, la figura plástica del individuo, su fijeza o permanencia, y sin embargo los ingredientes elementales que la reemplazan no tienen una naturaleza distinta. El individuo se resuelve en individuos más pequeños. Lo que aparece ante nosotros como individuo está constituido por una pluralidad de seres animados, ésta es la ingenua declaración de Nietzsche. Y por otra parte, desarrollando su doctrina, podríamos denominar a este dato elemental un «querer algo», una «voluntad obstaculizada», expresiones que remiten el origen de la individuación a una experiencia interior, subjetiva. Introducir el concepto de «obstáculo» en el núcleo de la «voluntad de poder» significa de algún modo individuarla, porque significa presuponer un «distinto de sí» que la determina por todas partes. Parece pues que Nietzsche criticase la realidad del sujeto,

de la individuación, de la voluntad misma, pero que en la fase madura de su pensamiento no supiese evadirse de esta esfera, y considerase, en definitiva, al individuo como algo esencial. Su doctrina juvenil fue más consistente, cuando el *principium individuationis* estaba ilustrado por Apolo, mientras Dionisos significaba la aniquilación de dicho principio. La antítesis reflejaba la matriz schopenhaueriana, y su contraposición entre apariencia y voluntad. Entonces la ilusoriedad de la individuación descendía de la propia naturaleza de Apolo; más tarde, cuando la fractura metafísica y el concepto de apariencia fueron rechazados por Nietzsche, conceder un peso específico al *principium individuationis* fue algo natural. Si el mundo aparente es el único mundo, es el mundo real, su principio que, según la sugerencia de Schopenhauer, coincidiría con el de la individuación, será el único real. Y debido al aspecto agonista de su temperamento Nietzsche tiende con íntimo fervor a exaltar al individuo como algo absoluto. Sus críticas a la individuación se quedan siempre en la superficie, tienden a rebatir con suavidad el módulo schopenhaueriano de la doctrina. Pero entonces, ¿qué espacio le queda a la realidad ulterior de Dionisos? También este dios es contagiado por la individuación: en su inmediatez, en su vitalidad originaria, ¿no se halla quizás algo determinado de la manera más concreta, algo individual, una fragmentación de átomos de voluntad? Y sin embargo la máscara, ese símbolo vinculado intrínsecamente al culto de Dionisos, significa precisamente lo contrario, es decir, la transgresión del *principium individuationis*.

No ser engañados y engañar

Existe un nexo entre la esfera del *apate* y la de la *sophia*. El sabio es el que no se deja engañar (y por lo tanto es más capaz de engaño que todos los demás). Nietzsche, partiendo de la tesis de que arte es engaño, extiende hasta el filósofo la tendencia a engañar. Los griegos establecieron desde el principio una conexión entre sabiduría y engaño. Quien posee algo de todos igno-

rado se halla en condiciones de engañarlos, o incluso les engaña, sea hombre o dios. El sabio parmenideo arranca el velo de una diosa escondida, renuncia al engaño, o quizás recurre a un engaño más benigno, filantrópico: he aquí *Aletheia.*

Arte es ascetismo

Remontar el camino

El artista no imita nada, no crea nada: halla algo en el pasado. Estamos hartos de este mundo de formas, de colores, de individuos, nos sentimos oprimidos, desencantados: el arte no se parece a nada de este mundo. El artista invierte el curso del tiempo, descubriendo de qué pasado ha nacido este presente, suscitando, haciendo reaparecer aquel pasado. Pero el tiempo invertido, el tiempo artístico no está regido por la necesidad, es extraño, imprevisible. Ese pasado surge de otro pasado, pero sin nexo de continuidad. Y la falsa vivacidad de la existencia habitual, presente, no puede ser producida por el artista: la produce el hilo de la necesidad por él repudiado. El falso distanciamiento de la existencia artística, al contrario, es una recuperación de las representaciones nacientes que al aglutinarse provocan la aparición del individuo. Dichas representaciones, en su aislamiento, rehuyen cualquier aprehensión discursiva, consciente, que esté condicionada por la individuación. Pero el artista da con ellas milagrosamente: son el material del que se constituye cada individuo, y por lo tanto su recuperación es posible para quien sepa retroceder suficientemente en la retícula representativa. Sorprendida en su aislamiento, la representación naciente aparece indirecta, lejana, sólo en cuanto desprendida del contexto de la vida actual, aparentemente inmediata, que es en cambio el dominio de la abstrac-

ción: por eso es falsamente remota, y al contrario, en su proximidad a la raíz de la verdadera inmediatez, es incandescentemente concreta.

Este es el camino del artista, de una representación naciente a otra, según la línea del tiempo invertida, en dirección a lo inmediato. Y si tiene sentido decir que nuestro mundo, la apariencia, es una degeneración de la profundidad oculta de la inmediatez, de donde surge, será igualmente lícito decir que el camino representativo seguido por el artista se mueve hacia una esfera de magnificencia, de adecuación a la fuente de la vida. Pero esas representaciones nacientes, alcanzadas por el artista, no se hallan en la consciencia cotidiana del hombre, debido a la naturaleza arquetípica de las mismas, o sea no forman parte de nuestro campo de imágenes, colores, formas. El artista las traduce entonces en objetos de este mundo, a pesar de que ya nos pertenecían, pero todavía no habían sido halladas y aferradas. Esta traducción material del artista indica el abandono de su camino de alejamiento, de su tentativa de invertir el curso del mundo: cuando realiza su obra, el artista vuelve a colocarse en el cauce del gran flujo expresivo del mundo, y sigue la tendencia hacia lo abstracto.

El arte recupera pues una perspectiva que precede a la de la individuación. Quien consigue desgarrar el tejido de la necesidad, demoler los edificios de palabras y agrietar la falsa corporeidad del mundo, corre el riesgo de ser sumergido por la violencia que se erige a espaldas de la necesidad debelada: en la consolidación del individuo la violencia se manifiesta como interioridad, como sensación o sentimiento del dolor. Y aquí naufraga quien no es artista, quien no sabe impulsar más allá, doblegando la angustia, el hilo retrocedente de la memoria. Pero la violencia como dolor está condicionada por esas representaciones nacientes, que preceden a la esfera del individuo. Quien va más allá encuentra la violencia confundida con el juego. Aquellas representaciones primarias son recuerdos de lo inmediato, son instantes, donde se precipitan todas las condiciones abstractas.

Impotencia y horror

El arte, el más serio y convulso, es ascetismo, distanciamiento de la vida. Y en el artista —si consideramos la cuestión psicológicamente, respecto a la perspectiva contingente de su persona— el distanciamiento de la vida actual procede o de la capacidad de nutrirse de la aparente inmediatez, del turbulento fluir del presente, presa fácil para los vulgares, de la renuncia a ser protagonista de la acción, del inventar una imagen y una emoción sustitutiva, o bien del desprecio y del horror hacia el abismo de la existencia palpitante, de un disgusto instintivo y de pesimismo frente al ímpetu expresivo de las configuraciones vitales. En el arte el aspecto del alejamiento es el aspecto decisivo, revelador.

Dionisíaco y barroco

Frente a la escultura griega (como frente a la arquitectura) Nietzsche demuestra una absoluta ceguera. Su capacidad reactiva al respecto seguía siendo la de Winckelmann y Goethe, a pesar de disponer de una mayor riqueza de estímulos y de informaciones. Así, en un escrito juvenil se lee con estupefacción que la ebriedad musical de transfiguración, de la orgía dionisíaca, fue traducida a la escultura por Scopas y Praxiteles (artistas del siglo IV antes de Cristo).

Despojamiento místico

Eliminemos del mundo la cadena de la necesidad: con su ayuda lo hemos domeñado, por lo tanto podemos acantonarla. Esto es lo que hace el arte, sin saberlo. ¿Qué quedará de lo que vemos a nuestro alrededor? Ningún cuerpo, ninguna cosa, ninguna figura delimitada, porque todo eso tiene una fijeza, una permanencia, y todo lo permanente aparece como algo que no puede ser distinto de sí mismo, o sea que ha sido constituido por la necesidad. ¿Qué es un mundo sin objetos persistentes? Al salir

de la infancia abandonamos un universo en el que ningún hilo de la necesidad nos guía. Y este hilo, esta cadena, se mueve siempre en la misma dirección, en una sola, en la dirección del tiempo, porque tiempo y necesidad son afines en lo profundo. El impulso del arte, pues, consiste en quebrantar retrocediendo, la fijeza de los objetos, y en oponerse al arrastre temporal con una inversión del presente hacia el pasado. No sólo la consistencia y el flujo de las cosas deben ser abatidos, sino también las relaciones necesarias entre ellas, sus vinculaciones, o sea el nexo de causalidad. Imaginemos un mundo desprovisto de la necesidad, un no mundo, donde reine la *mania,* y la ruptura del coágulo individual libere con vehemencia a sus componentes elementales, donde la sensación sea todavía el vibrar, la percusión de un reactivo, y no la «síntesis de la aprehensión». Esto es todo lo que el arte quiere restaurar, el residuo inmediato de la vida, como profundidad o como pasado, en lo que aparece como una existencia orgánica, ordenada, corpórea, pero es en cambio incrustación, sedimento, anquilosada cristalización de categorías. Aquí lo abstracto imita a lo concreto, con una mueca que siempre ha llevado a engaño, y ha hecho creer que ésa era la vida.

Detrás hay un abismo

Detrás de la necesidad está la violencia, su matriz. La primera puede ser alejada, suprimida, pero la segunda permanece. Es lo que le pasa al artista: ha alcanzado la máscara sobrecogedora de lo «no diverso», lacerado las telas de araña de la abstracción, desgarrado la débil urdimbre del optimismo, donde bajo el espejismo de la finalidad se disimula la violencia, donde cada redondez, cada sólida corporeidad, cada forma coloreada está tejida por el hilo de la necesidad, mentida e inventada. Detrás tropieza con la violencia, cruda, con la angustia que está en el fondo de las cosas, no devanada, no desviada, no congelada, no enfriada por el tiempo, brutal, concentrada, indivisa. El artista contesta el enmascaramiento con el que la violencia se ha manifestado en este mundo: fuera velos, es preferible el odio delirante,

antes que esta máscara de la conformidad interesada, del optimismo hipócrita. El arte sirve para esto: mientras se presente como necesidad, como mendaz impulso plástico y constructivo, ocultando su propia naturaleza, la violencia no conseguirá engañar. El artista rehuye la necesidad, despoja a la violencia de su máscara.

Wagner y después de Wagner

La gran aventura de Nietzsche consistió en disponer en su trabajo del más extraordinario modelo del natural. Eso que podemos llamar, como categoría, «arte moderno», y que comprende a Eurípides, a Shakespeare y a tantos otros personajes remotos en el tiempo, alcanza con Wagner el punto culminante de desenfreno. Nietzsche fue testigo de este desenfreno, y la impresión que le produjo fue tan sobrecogedora, que removió completamente su vida y le concedió como compensación una mirada perentoria y definitiva sobre la totalidad del fenómeno. Podemos perdonarle en consecuencia el haber identificado «arte moderno» con arte en general. Lo que se manifiesta en Wagner, el ilusionismo fagocitador en beneficio propio de todo el resto de la vida, la falsificación, la contrahechura, la premeditada demolición de todo arquetipo interior, de toda ligereza, de todo juego, de toda forma, la exaltación de lo oscuro, de lo turbio, de lo suave contra cualquier luminosidad y medida, en fin todo lo que el arte después de Wagner recogió y aplicó, no ha conseguido expresar nada a lo largo de este último siglo, no digo ya más válido, sino más conforme a su objetivo, que lo que había expresado el propio Wagner. Allí donde el valor supremo consiste en el estremecimiento de las vísceras, en la onnubilación del intelecto del espectador, del oyente, del lector, no ha habido nadie que haya sabido aturdir, narcotizar, exaltar, seducir con la muerte, la extenuación, la enfermedad, en la medida en que Wagner, el gran mago, lo consiguió. Hoy se intenta condicionar el cerebro, él lo había conseguido porque había implicado a las vísceras.

La juventud se equivoca

La simpatía que hombres como Leopardi y Schopenhauer muestran hacia un racionalismo tan desesperadamente superficial —un verdadero himno a la mediocridad— como el iluminista, llena de consternación. ¡Tal es el contraste con el nivel de su intelecto! La explicación reside quizás en su precocidad y testarudez, en su presuntuoso aferrarse a las primeras intuiciones. Su pensamiento se formó, y se cristalizó, en años demasiado juveniles.

Avaricia del estilista

A veces Nietzsche anota en sus cuadernos las «buenas expresiones», que pueden ser verbos y sustantivos en desuso, particulares aproximaciones de palabras y cosas por el estilo, que después a su debido tiempo irá a buscar y utilizará. Cada buen momento del alma es aprovechado por escrito, al igual que cada alentadora expresión sonora. Y cuando llega la hora Nietzsche es un experto en combinar con calculada sabiduría, estos fragmentos, suscitando la ilusión de improvisar.

Un efectista

Nietzsche posee en común con Shakespeare la imperiosa capacidad de contemplar al hombre como materia teatral. Casi parece que el pasado haya existido únicamente para que él pudiese representarlo, para que pudiese imponer al espectador su modo de representarlo. Hay en él una disposición, que reaparece constantemente, a revivir el pasado del alma humana con una intensidad que es ensimismamiento del actor. En este salir fuera de sí, en esta transferencia adivinadora, persiste sin embargo la arrogancia subjetiva del comediante, que se traiciona a través de su expresión «cargada». Su praxis de interpretación no es nada naturalista, ni siquiera formal, distanciada, sino patética, buscando el efec-

to, barroca, forzada. Hasta cuando habla de las cosas más alejadas de su público, por ejemplo, de la Grecia antigua, intenta impresionar, conturbar, implicar. Para conseguirlo, a menudo prefiere dejar, o poner, en la sombra la profundidad de su interpretación. Todo ello contribuye a explicar el efecto fisiológico que produce la escritura de Nietzsche.

Un aguafiestas

Hasta Nietzsche, los alemanes solían considerar el arte como un amable divertimiento, algo que se «consumaba» silenciosamente, con mujer e hijos, como una ornamentación doméstica, según la norma del concierto en familia. Incluso Goethe, que tenía platos más indigestos que aderezar, se adaptó a ser «consumado» de este modo. Pero Nietzsche les quitó este placer a los alemanes, cuando sin ninguna consideración y con gran clamor señaló al arte como mentiroso y desvergonzado, cortesano, impúdico y teatralero, totalmente inconveniente para la familia.

Grandes almas

Beethoven, Dostoievski y algún otro son las «grandes almas» de la edad moderna. Verdaderas drogas dionisíacas, consiguen arrastrar, conmover, aferrar profundamente, desarraigan no sólo de la cotidianeidad, sino incluso de la individuación. La mezquindad es arrasada, el pecho, agredido, se ensancha con el sentimiento de que esta vida, precisamente en su vehemencia sobrecogedora, en su terribilidad, vale la pena ser vivida; son los grandes optimistas, los justificadores de la existencia. También Nietzsche es una «gran alma», pero se dirige a las almas escogidas, a pesar de que rara vez su lenguaje parezca para iniciados. Los demás son únicamente desviados o engañados por él. En cambio los otros dos, por un instante, convierten en iniciados a los que no lo son, hablan a todos, porque sus sonidos, sus imágenes no proceden de sus per-

sonas, sino de una región que está más allá de la individuación, de la madre de todos los individuos.

Doctrina de la culminación

¿Por qué en el arte se disfrutan casi todas las perfecciones y las exquisiteces de este mundo? Porque aquí la vida aparece depurada de su tendencia desviadora, de la degeneración connatural a cada manifestación de la realidad viviente, despojada de la escafandra de la necesidad, privada del dolor de la individuación. Con el arte la violencia se manifiesta en su fluidez, el juego en su triunfo. Pero el arte no inventa nada, extrae gemas ocultas del tejido de la vida. Recupera representaciones nacientes, recuerdos primitivos, instantes: la vida sin el aspecto fatal, plúmbeo, concatenado, decadente, periclitado; la vida en su estructura ascendente, del presente al pasado, desarticulada en instantes y fulguraciones. El arte no se detiene ni se pierde en el fragmento aislado; su aspiración se opone al impulso cosmológico, transcurre de un instante a otro, hasta llegar a lo que es el recuerdo, en dirección a lo inmediato, a lo que ya no es un instante, no es recuerdo de nada. Este flujo de instante en instante tiene un reflujo, en el que el artista empieza a «descender», a decir lo que ha visto. El artista abandonó el presente y ha vivido en el pasado; ahora quiere regresar y teje una cadena de representaciones —la obra de arte— para llegar a los demás hombres del presente. Su regreso no era una destrucción del mundo: es un demiurgo que enriquece la trama de las representaciones. En la obra de arte se aceptan los instrumentos de las cosmología, en la medida en que la expresión va a ser una representación viviente: tiempo, espacio, número, causalidad, necesidad. El orden, la sucesión según la cual habían sido recuperados los instantes en la vida ascendente del artista ya no serán los mismos en la descendente, ni siquiera podrían ser reproducidos fielmente, porque las condiciones de la representación son distintas en los dos casos. El cazador del pasado y el cosmólogo son sujetos distintos que conviven en un mismo hombre. Puede ocurrir que lo que era inicial

en la recuperación resulte final en la obra; puede ocurrir que una sucesión de instantes se manifieste, en la realización artística, como una descarga de lluvia, una simultaneidad, en la pintura por ejemplo. Y lo que está más allá del instante, lo inmediato, la meta de la carrera hacia atrás del artista, lo inefable y lo inaccesible, debe hallar una expresión en el camino descendente: ésta es la acmé de la obra de arte. La ejemplificación más perspicua de todo ello la proporciona la música: descubrimiento de fragmentos pre-individuales, de instantes interiores; su traducción en la udibilidad, en la menos plástica de las condiciones cosmológicas; construcción de la arquitectura expresiva para incluir, condicionar, suscitar la acmé. Cada edificio musical, pequeño o grande, posee un punto culminante. El principio y el fin de la crítica musical podría consistir en la indicación de los compases en los que se consigue este nivel máximo, esta culminación de la vida del compositor, ascendente y descendente. Para quien sepa seguir, esto es suficiente. Nosotros modernos, tenemos a un gran maestro de esta materia del instante y de la culminación en Goethe: en pocos versos supo transmitirnos este secreto, cuando hace aparecer a Galatea sobre las ondas del mar Egeo.

La angustia como laguna

Nietzsche contrapone siempre el arte al conocimiento, tanto cuando se declara a favor de este último, como cuando sus preferencias se dirigen al primero. E incluso cuando el arte parece absorber, según él, metafísica, religión, ciencia, actividades unificadas todas ellas bajo el título de mentira y falsificación, continúa existiendo algo contrapuesto: la «verdad». Pero para él —fidelísimo schopenhaueriano— verdad significa del principio al fin intuición del dolor, de la vanidad, de la nulidad de la vida. Bajo esta perspectiva todas las fases de Nietzsche son variaciones sobre un mismo tema. El conocimiento es el gran enemigo del arte, pero el conocimiento no se halla en posesión de los filósofos, que al contrario no pasan de ser artistas (o ascetas). Y Dionisos, entonces, ¿no es el dios del conocimiento? Si es así, ¿no es una men-

tira afirmar que Dionisos es el dios que dice sí a la vida? Si Dionisos es el dios que conoce, si se halla en posesión de la verdad, si la verdad es la que piensa Nietzsche, su Dionisos tendrá horror a la vida. ¿No será quizás Nietzsche, discípulo de Dionisos, el artista mentiroso que falsifica a su maestro? La afirmación del dolor es una paradoja que no salva de la angustia, porque Nietzsche no consiguió hallar una estructura teorética que apoyase su aspiración a un optimismo dionisíaco (hasta tal punto, en sus intenciones, era un racionalista). La intuición del eterno retorno fue una conquista, pero le faltaba todavía algo esencial; la mente que concibió aquel pensamiento se exaltó, y no obstante fue sobrecogida por la angustia de aquel conocimiento, la más desesperada de las precedentes angustias. Sin embargo, la causa de aquella angustia era apariencia, también el dolor y la «verdad» eran apariencia, no sólo el arte: ésta fue su laguna. Si Nietzsche hubiera ido más allá, no habría contrapuesto de manera tan rígida el arte al conocimiento, no habría visto al primero unilateralmente como disposición general a la mentira, sino que quizá lo habría incluido en una esfera más benigna, más luminosa, más confortante, más exaltante, en otro conocimiento, lo habría considerado también como conocimiento. Es el abismo de la inmediatez, de cuya visión Nietzsche retrocede aterrorizado. Pero el arte es precisamente lo que quiere conducir a ese abismo, a través de un desgarramiento que aleja, que repele cualquier apariencia.

Tragedia en cuanto jeroglífico

Más que como una tensión y una armonía entre apolíneo y dionisíaco, la tragedia griega se puede entender como el *pathos,* la repercusión de un enigma, de un jeroglífico. El primer indicio lo constituye la expresión inconexa y delirante del canto coral, la danza del coro que configura y articula la descompuesta agitación del rito dionisíaco, sus palabras que formulan las imágenes suscitadas por Apolo en el ojo de una comunidad poseída y adivinadora. Ahí se inserta el acontecimiento, ya no como una visión delirante, sino como un símbolo interpretativo del enigma, una

resolución mediante caminos expresivos divergentes, operada por una necesidad plástica, a través de los mitos de la tradición transfigurados y narrados según un impulso que manifiesta, descifrado como visión, el *pathos* originario. Las grandes emociones apolíneo-dionisíacas, el entusiasmo pítico y la ebriedad báquica, contagian así una ciudad entera: el filtro del arte atenúa su violencia, las hace accesibles sin turbar la urdimbre de la apariencia. Dicho jeroglífico es esotérico, divergente del sapiencial, que tendía a una expresión sustitutiva del éxtasis total, destinado a unos pocos (incluso a través de la dialéctica, que repercute en la tragedia). El enigma trágico no estimula el intelecto excepcional, pero es un incitador de *pathos* primordial para una colectividad, como lo ha sido la música para los modernos.

Una oposición

Arte es ascetismo, modestia; filosofía es crápula, arrogancia. Cierto «arte» y cierta «filosofía» son abstracciones, simples predicados que pueden pertenecer ambos a un mismo hombre: por eso muchas veces el artista es también filósofo, y el filósofo artista.

El arte carece de objeto

Describir, restituir, imitar —con formas, colores, volúmenes, sonidos, palabras— las cosas y los individuos tal como son y actúan no es arte. Toda estética que parte del objeto de la representación artística va desencaminada, tanto si afirma que dicho objeto debe ser imitado, como si pretende que el arte capte el interior, la esencia del objeto, o incluso su forma ideal. La estética realista y la estética idealista se subordinan ambas al objeto, no pasan de ser estéticas de la imitación. El arte no describe, porque no está en relación directa con los objetos sensibles pertenecientes al tejido general de la representación, no mantiene con ellos una vinculación natural, homogénea. El arte retorna,

reencuentra las cosas sensibles, al final, por otras vías, procedente de una región y una mediación, que nos es desconocida. La forma sensible que se presenta en el arte no es un punto de partida, sino de llegada.

Esto, y lo que antecede, dicho con la debida advertencia terminológica: llamo artista no a quien escribe poesías, o cuyas poesías son consideradas arte a juicio general, o de algunos expertos, sino al que se comporta de la manera que explico. No me parece aventurado sostener que alguien se haya comportado así.

Literatura como vicio

Impaciencia de la vendimia

Nietzsche escribió mucho, muchísimo, fue un literato en el sentido más material, más ridículamente total, un auténtico *homo scribens*. El desacralizador de todo lo excelso no fue capaz de desacralizar la actividad del escritor. Pero sobre todo escribió demasiado, miles, decenas de miles de páginas en algo más de veinte años. Ya en un artista dicha prolificidad es molesta, sospechosa, se trate de Balzac o de Goethe. En un pensador denuncia un desequilibrio de fondo entre tema y capacidad individual, una presunción y un juicio erróneo sobre el instrumento expresivo. Porque en un pensador el material que hay que acumular, sea como vida vivida, sea como experiencia de pasividad y receptividad en sentido amplio, al contemplar el espectáculo del mundo, al escuchar voces y al leer palabras, debe ser tan rico, exuberante y vasto, para que sea posible extraer de él una interpretación total, que a la creatividad, a la exultante estación del fruto, sólo le quedará una parte cuantitativamente reducida de la vida temporal del individuo. El filósofo es esencialmente un receptivo, un retentivo, que no reacciona al estímulo, que acumula y aplaza la acción, incluso la expresión escrita. Indudablemente Nietzsche escribe siempre de manera penetrante, original y vigorosa, incluso en los apresurados apuntes dirigidos a sí mismo. Al faltarle tiempo para la experiencia directa, se desquitó con la intensidad, la concentra-

ción, a través de una portentosa capacidad de absorción, que le permitió integrar los estímulos con relampagueantes abreviaciones interpretativas, con asimilaciones instantáneas de los materiales concretos y abstractos más refractarios. Para hacerlo tuvo que consumir en una rápida y ardiente llamarada todas sus energías vitales.

Una ficción polvorienta

La literatura, a través del instrumento de la palabra escrita, es la ficción de decir algo a alguien que no escucha, que no existe. Todo el mundo de los libros se resiente de esta mentira. El texto de un filósofo no puede contener la verdad: el filósofo finge únicamente decirla, pero ni una sola vez resuena, ni un solo oído oye, ni una sola mirada recibe la vida.

Dos maneras de pensar

Con gran énfasis, Nietzsche establece una antítesis sobre los pensamientos que nacen del cerebro de un hombre sentado y los que surgen de quien camina. Sólo los últimos poseen fuerza, validez. Es una afirmación extravagante que sin embargo ilumina muchas cosas. Nietzsche presenta el resultado de una experiencia personal. Empezó a pensar sentado. El estilo de sus obras juveniles lo sugiere, y el modo en que fueron escritos los cuadernos de este período casi lo demuestra. Una página es escrita detrás de otra sin interrupción, y un discurso único se desarrolla extensamente, con las circunvoluciones y ondulaciones de un pensamiento que se va delineando a medida que procede la escritura. Es la manera utilizada por quien tiene vocación de literato, y también los filósofos en general escriben así. Se parte de un pensamiento, o de una imagen, que estimula a escribir, y después a la escritura se une la argumentación, la escritura produce el pensamiento. Así piensa quien está sentado. Antes de sentarse el autor no posee aún el pensamiento, sólo lo intuye, lo vislumbra.

Más tarde Nietzsche sentirá desagrado por todo lo que pensó de esta manera, querrá cambiar radicalmente sus pensamientos, no sentarse nunca más ante la mesa de trabajo. Nuevos pensamientos acudirán a él mientras pasea al aire libre, en Sorrento o a lo largo de la costa ligur. Cada pensamiento, al acudir a su mente, se halla totalmente poseído: la escritura sólo será una reproducción (y el arte del literato perfeccionado precedentemente garantizará la excelencia de esta reproducción). Cada «singular» pensamiento tiene así una expresión autónoma, aislada. Nace el aforismo, o en cualquier caso la escritura discontinua. Y esta mutación estilística traduce una conquista cognoscitiva. El pensamiento que se desarrolla con la escritura era discursivo en su esencia y en su actuación, se movía hacia una búsqueda cuyo éxito era incierto. Después el pensamiento se impone como un relampagueo y en general es comunicado en su vibración inmediata. Cuando se le añade una argumentación, permanece interna al propio pensamiento, hace explícito su contenido, no discute lo que es diferente, no coordina, no se preocupa de la continuidad, de la coherencia de una exposición más amplia, rechaza soberbiamente cualquier atadura, cualquier «moralidad» deductiva.

La ciencia y el científico

Concedamos una mirada a la ciencia moderna durante su época heroica, en el siglo XVII, rico en cerebros despiertos, a menudo geniales, excitados por la exploración de tierras vírgenes, y donde la naturaleza no constituye todavía un objeto de vivisección. El ropaje literario y retórico con el que siempre se había mostrado la ciencia mientras permaneció visceralmente unida a la filosofía, parece, si no acantonado, al menos relegado a un segundo plano. Pero si observamos más de cerca a estos científicos, en sus cartas, en sus comportamientos, en sus deseos, ciertamente no se les puede acusar de estar embadurnados por la cultura universitaria y por los intereses editoriales, a pesar de que sus existencias dicen muy poco a favor de sus conocimientos. Los mejores son aquellos, como Fermat, que tratan a la ciencia como un pasatiem-

po. Los demás se escriben cartas, como entre una comunidad de sabios, reivindicando la paternidad de teoremas que alguno pretende haber demostrado, denunciando intrigas, insinuando sus dudas sobre atrocidades en los cálculos matemáticos y en los comportamientos de sus adversarios. La polémica entre Leibniz y Newton es instructiva. Y la mayoría adula a los poderosos. Con sensata previsión, restringen el campo de su investigación, rodeando de un vallado sus terrenos, y poniendo después a la venta los productos «útiles» de sus propiedades. Cartesio es el individuo típico: una mezcla de bajas pasiones, de envidias y de resentimientos, atemorizado, dedicado a reprimir y a sofocar todos los ingenios brillantes a su alrededor, hipócrita y jesuítico cuando enmascara la heterodoxia de algunos de sus pensamientos. Al estudiar la historia de la ciencia moderna en conexión con la personalidad de sus protagonistas, acude a la mente la caracterización, hecha por Nietzsche, de los filólogos clásicos de su tiempo: criaturas deformes, sórdidos pedantes, malditos cristianos.

Cincuenta años antes

La anticipación de la fecha de la decadencia griega es el resultado catártico de una intuición de Nietzsche, que, a nosotros modernos, nos ensanchó repentinamente el horizonte, nos dio otros ojos para mirar la historia. Sócrates es el iniciador de la decadencia. Pero nuestras especulaciones morales y teoréticas, nuestras ideologías han mamado la leche de Platón y Aristóteles, ¡aunque fuese a través de funambulescas contorsiones y distorsiones! Mirando con los ojos de Nietzsche, hoy se puede ver incluso mejor que él —corrigiendo algunos de sus errores de hecho y de juicio— la inversión fatal que marca el inicio de la decadencia. La dialéctica no surge con Sócrates, sino un siglo antes que él, o quizás dos; no fue la dialéctica la que disolvió al instinto, sino la expresión del instinto más fuerte. Disuelve cuando se mezcla con la retórica, con la moral, con la literatura. Eurípides no es el corruptor de la tragedia en el sentido indicado por Nietzsche, ya que con anterioridad se pueden advertir síntomas malsanos.

Incluso la tragedia en su conjunto puede considerarse un fenómeno de decadencia —al menos bajo la forma en que se presenta a nosotros— en cuanto misticismo que reniega de sí mismo, que deja de ser iniciación, extendiéndose sin discriminación hasta el *demos*. Esquilo realmente profanó y divulgó los misterios eleusinos. Estos elementos y otros semejantes sugieren un ulterior desplazamiento hacia atrás de dicha fecha. Anterior es, por ejemplo, en Herodoto, la afirmación de la literatura propiamente dicha como escritura. La degeneración del modelo del sabio, como se desprende de la serie Parménides, Zenón, Gorgias, ayuda a proponer una nueva fecha. Con Sófocles aparece una dialéctica adulterada, perceptible de manera precisa en sus tragedias a partir del año 440 a.C. Como punto de inflexión se pueden indicar los años inmediatamente posteriores al final de las guerras persas, en torno al 470 a.C., más o menos en la época en que se derrumba el poder político de la comunidad pitagórica. Con ella desaparece la prohibición de comunicar los conocimientos más preciosos. La rapidísima evolución de la escultura griega, del final del siglo VI al final del V, parece señalar sin ninguna duda el vértice de la sublimidad expresiva en las primeras décadas del siglo V.

Ajedrecista solitario

El filósofo moderno se asemeja a un jugador de ajedrez que juega una partida en solitario, moviendo las fichas del adversario de manera que favorezca (sin que la cosa sea transparente) la prosecución del propio juego

Poder de la mentira

Cuando Nietzsche nos habla, nos convence del poder de la mentira en la religión, en la filosofía, aparece como un gran liberador. Tendríamos que haber entendido gracias a él que cuando un hombre se exhibe ante un público, cuando un individuo se expresa con palabras, con sonidos, con colores frente al presente

y la posteridad, somos siempre espectadores de una comedia, jamás se tratará de algo sano, serio, transparente. Si lo que se quiere son otras cosas, la salud, la naturaleza, la verdad, lo límpido y lo auténtico, habrá que eliminar toda interpretación. Habrá entonces que condenar a la filosofía, y no sólo a lo que lleva propiamente este nombre, es decir un cierto discurso retórico escrito, sino también el poema de Parménides o los aforismos de Heráclito, porque también éstos eran interpretación. De dicha sentencia se pueden salvar los Upanishads, cuya tradición pública es un acontecimiento contingente; quizá se pueden dejar fuera algunas cosas más, cuando una cierta experiencia, un conocimiento no nos ha sido transmitido directamente por los autores, los protagonistas, los testigos oculares. La mentira es el instrumento de la voluntad de poder, pero la voluntad de poder no es mentirosa. Esta es la liberación sugerida por Nietzsche, aunque las conclusiones nihilistas, respecto a las expresiones consagradas públicamente, no llegó a deducirlas y sobre todo no las puso en práctica. Pero es un nihilismo únicamente respecto a lo que «nosotros» llamamos cultura. ¿Existe alguna expresión humana que armonice con la naturaleza? El acontecimiento teatral cumple esta condición cuando no existe un actor que interpreta frente a un público, sino que es la colectividad exaltada la que ve y actúa, confundiéndose espectadores y actores. Lo mismo puede decirse respecto a aquel *pathos* y aquellas palabras dichas de hombre a hombre, que más tarde, traducidas a espectáculo interpretado por un actor para un público, posteriormente apresadas en la escritura, asumen la figura decadente de la filosofía.

Lo que no se puede expresar

La idea ilusoria de que la gran conmoción, el punto culminante de un tumulto interior que exija una configuración en la esfera visible, que sea incluso inseparable de dicha configuración, que la contorsión expresiva sea el reflejo más adecuado de aquella conmoción primordial, en definitiva la esencia barroca del drama musical de Wagner, es lo que fascinó profunda y casi irreparable-

mente a Nietzsche. Tal es su extravío, su parálisis frente a Wagner. El había visto mejor en la naturaleza de la música, y había llamado dionisíaco a su carácter estático, al distanciamiento, al desgarramiento, a la alusión extrarrepresentativa a través de lo perceptible. Entendida así, la música es interioridad pura, que no busca la visibilidad porque la percibe como inadecuada. Hay una autonomía mística en esta perspectiva, evocada por Schopenhauer, y es precisamente de esta matriz de donde Nietzsche ve surgir lo dionisíaco. Pero entonces Dionisos carece de rostro, sería un abismo insondable. Nietzsche se detiene frente a la inexpresabilidad, y llama en su ayuda a la resolución barroca de Wagner. La conmistión de estos dos ingredientes tan heterogéneos se percibe ya en *El origen de la tragedia,* pero se la reconoce también más tarde, cuando Nietzsche ya se había alejado de Wagner. Desde el punto de vista formal, el personaje de Zarathustra es la transposición gestual, exótica, ondulante, decorativa, dramática, precognición de remotas experiencias místicas. Y la estima hiperbólica que Nietzsche demuestra por *Así habló Zarathustra,* atestigua que en su opinión había conseguido expresar totalmente lo que suele llamarse inexpresable. Una expresión de este tipo, donde la mueca, la contorsión danzante salva con un gran salto el abismo de la inexpresabilidad y unifica lo heterogéneo, confunde lo interior con el símbolo, merece recibir el nombre de barroca. A este precio, con esta puesta en escena, Nietzsche puede afirmar el sentido de la tierra, así pretende convencernos de que sólo lo visible, lo perceptible es real: admitir que nuestro mundo es una apariencia le repugnaba demasiado.

Más allá de la escritura

El uso exacerbado de la escritura filosófica en Nietzsche, impulsado constantemente al límite de lo inexpresable, nos ayuda a superar este instrumento, a mirarlo desde una cierta altura. En este sentido la reforma expresiva de Nietzsche es una indicación en dirección esotérica, hacia una esfera de comunicación que excluya la escritura. Una vez reconocida la naturaleza falsificadora

de la escritura, nos hallamos frente a otra reforma expresiva. Veinticinco, treinta siglos atrás, el pensamiento era comunicado de persona a persona, a través de la presencia y de la voz: ¿por qué esto no podría ser nuevamente posible? El demonio de la escritura, bajo la figura de tensión extrema, insatisfecha y trágica que asume en Nietzsche, nos pone en crisis ante la propia escritura. Y eso no significa forzosamente continuar el camino de Nietzsche, seguirlo, como algunos han hecho, a través de vertiginosos «puentes de palabras», que sin su *pathos* aparecen como estériles telas de araña.

Si se extiende el discurso del pensamiento a la vida, si se asume globalmente todo lo que nos ha llegado de Nietzsche, y si ahora, después de Nietzsche, juzgamos a Nietzsche bajo el perfil de la expresión escrita, acude a nosotros una pregunta crucial, frente a su enseñanza sobre la vida, su alabanza de la vida: ¿qué sentido tiene predicar la afirmación dionisíaca, la locura, el juego, contra cualquier abstracción y momificación, cualquier finalismo languideciente, agotado, y mientras tanto consumir la propia vida en escribir, es decir, en la comedia, en el disfraz, en la máscara, en la no-vida?

Anhelo de vivir

El arte es ascetismo, y ya Nietzsche decía que el arte perfecto se halla separado de lo real. Añadía sin embargo que en ocasiones el artista, veleidosamente, pretende encarnar el personaje que describe, pero le resulta imposible. Respecto al artista decadente de nuestro siglo, todavía se puede decir más: el arte le interesa precisamente por esto, porque quiere por encima de todo «vivir» él mismo lo que va a representar, para después anotar sencillamente la experiencia. Su producción se rige por lo que desearía vivir. En general esta operación no suele salirle bien, con lo que a fin de cuentas resulta que ni vive ni es un artista.

Un lenguaje no decorativo

Los grandes místicos no son grandes estilistas. Böhme, Plotino y muchos otros son literatos sólo incidentalmente, porque no tratan su expresión como algo autónomo, independiente de su interioridad. Lo que escriben es una simple rememoración de lo que sintieron. El material de imágenes y de conceptos, con el que casualmente se hallan enfrentados, es asumido como directo trámite simbólico de su vida interior, sin la mínima preocupación formal.

Un cerebro infatigable

En su madurez, Nietzsche no suele leer a los clásicos latinos y griegos, como tampoco a los ingleses y alemanes. Algún buen autor francés constituye la única excepción. A los filósofos de cierta relevancia jamás los lee directamente; a menudo recurre a los manuales de filosofía. De alguno de ellos extrae sus informaciones sobre Spinoza, que después señala como a uno de sus precursores. En cambio hojea y lee toda clase de libros del siglo XIX, o sea contemporáneos, muchos de los cuales son obras de erudición. Busca nuevo material: a ello le impulsa su oficio de literato. Hasta el cerebro más productivo tiene vacíos: y en tal caso Nietzche, con tal de poder obtener juicios, lo estimula de este modo. La calidad de las reflexiones que surgen en él a través de este mecanismo no puede ser sublime, y él lo sabe.

Un estilo multicolor

La críticas de Nietzsche al estilo de Platón merecen ser meditadas. Sostuvo que Platón carecía de forma y de estilo, porque mezcló todas las formas y todos los estilos. Es un punto de vista poco común, frente a la tradicional exaltación del estilo de Platón. Nietzsche supo ver que semejante conmistión de estilos ocultaba en el fondo un afán competitivo por conseguir la excelsi-

tud en todos los estilos. Y quizás Nietzsche también llegó a darse cuenta de que esta arrogancia retórica de Platón, con la que consiguió persuadir de ser el mejor sabio, el mejor educador, el mejor dialéctico, el mejor científico, es la misma aspiración frenética que le dominaba a él mismo. Toda la obra de Nietzsche es una lucha por la conquista de un lenguaje nuevo y superior del poeta, del pensador, del profeta, del mistagogo. Por tanto los defectos de Platón, de su estilo jaspeado y de tintas cambiantes, pertenecen también a Nietzsche, constituyen los límites del *homo rhetoricus*.

El ermitaño se venga

Los vicios del solitario polarizaron a Nietzsche a propósito del problema moral. El ermitaño rumia de manera obsesiva su resentimiento contra los que lo reducen al aislamiento, le atormentan con sentimientos y comportamientos mezquinos. El siempre fue hijo de familia, subordinado a madre y hermana. Vivió en el ambiente universitario, que le repugnaba; en el ambiente de Wagner, que le rechazaba. Y después se encontró definitivamente solo, escudriñando, recordando, arrepintiéndose, detestando. Su vida se redujo a la escritura. Y si por encima de todo fue un moralista, se debió a que sólo así, en una mente filosófica, sus problemas personales podían convertirse en literatura. La virtud hipócrita de la hermana se convirtió en la virtud cristiana.

Los griegos contra nosotros

Un desavío de la fama

Hölderlin es un caso arquetípico de la fractura irremediable entre el individuo y el mundo humano, en la edad moderna. En su caso el desnivel insuperable es cognoscitivo y refleja, respecto al fenómeno hombre, una heterogeneidad radical, anómala, de la individuación. A Hölderlin le tocó en suerte, desde el principio, la indiferencia, la repulsa, un irritado gesto de fastidio. El destino vivido por Nietzsche aparece menos estridente, porque su sociedad cultural se hallaba a un nivel inferior respecto a la que circundaba a Hölderlin. «Nuestro» siglo ha decretado la gloria para Hölderlin: éste es uno de los casos más asombrosos y risibles de los desavíos de la fama. Para explicarlo no basta el descubrimiento del Hölderlin póstumo, «filosófico», es decir el desarrollo posterior y nebuloso de los temas de la adolescencia, inspirados en las malas compañías colegiales. Hölderlin conoció a los grandes personajes de su época, bajo el traje humilde del preceptor, o el más humillante del que pide favores: sus cartas y sus encuentros nos atestiguan su deferencia y veneración hacia Kant, Fichte, Goethe, Schiller. Estos amantes de los grandes sentimientos no sintieron ningún estremecimiento por la intensidad de su vida, ninguna turbación por su mirada. A la acuciante llamada dirigida por Hölderlin a Schiller, antes de afrontar el viaje fatal a Bordeaux, éste ni siquiera respondió. Este era el «clasicismo» de

Weimar: no reconocer a un Greco en carne y hueso. La Grecia de la que habla Hölderlin es la más parecida al original, en cualquier caso, más inmediata que la propuesta por Nietzsche. El modelo de Winckelmann y Goethe, a los que conoció, le fue siempre extraño, y todavía más la aproximación filológica. En cambio adivinó la poesía griega, descifró aquel enigma, habló aquel mismo lenguaje. De este modo la forma le ilumina los contenidos: ve al dios griego —una imagen y una vibración— con una intensidad frente a la cual hasta Nietzsche aparece desenfocado. Y sobre todo vio mejor al hombre-dios: si se compara su Empédocles con el Zarathustra de Nietzsche, este último aparece contaminado, humanizado por la soledad, vicio desconocido para los griegos más antiguos.

La vida cuenta más que la obra

Entre los griegos, hasta una cierta época, el distanciamiento respecto a la propia obra, en cuanto expresión literaria, es supremo, y esto en el sentido opuesto al entendido por nosotros modernos, es decir, en el sentido de considerar la propia obra como algo que comparada con la propia vida no vale nada. Y Gorgias decía: «Nosotros no revelamos a quien se nos acerca las cosas que son, sino las palabras, que son distintas de las cosas reales». Si esto es verdad, toda imagen de los griegos construida hasta ahora es falaz. De manera, por ejemplo, que para entender al personaje Platón, un análisis coherente del contenido de sus diálogos, entendidos como expresión de un máximo compromiso apenas nos servirá de nada. Igualmente, la contraposición entre el Sócrates presentado por *Las Nubes,* y el Aristófanes que tejió el mito del *Simposio* dejará de ser advertida como tal, si se supone que Aristófanes representa sus comedias para seducir, o divertir, al *demos* que desprecia. Es posible que Aristófanes fuese realmente enemigo de Sócrates por razones políticas y utilizase la escena para combatirlo, pero esto no quiere decir que pensase de Sócrates lo que se desprende de *Las Nubes.* La filosofía y la comedia, engañosas perspectivas abstractas, a través de las cuales

Platón y Aristófanes aparecen ante nosotros como gigantes, podrían haber sido para ellos juegos de poder, máscaras para sobresalir en la competición ateniense. Quién sabe si meras expresiones colaterales, incidentales de su vida.

Señales de una lejanía

El distanciamiento de la propia obra impregna a la obra misma. Aquí se manifiesta como displicencia, levedad, capricho de la expresión, ambigüedad, en ocasiones como arrogancia. Son indicios que revelan el distanciamiento, pero no descubren nada de la persona. Frente a una obra, en cambio, la curiosidad respecto al elemento personal que subyace en ella está siempre despierta, especialmente en nosotros modernos; no hay mayor alegría que conseguir descubrir un nexo entre el aspecto aparentemente autónomo de la obra y los fines individuales de quien lo ha creado. Donde interviene este distanciamiento, la curiosidad permanece insatisfecha: el rostro del autor es desconocido, u opone una sonrisa enigmática. En la pintura del Renacimiento el paisaje toscano rezuma misterio: tras él se oculta la vida del autor, los nexos personales se escapan. En ese misterio se expresa la voluntad de ocultarse, la posesión de otra riqueza. En lo que sobrevive de la Grecia más antigua, el fondo es aún más remoto: de ahí la ambigüedad, la ligereza, la incoherencia, la extrañación respecto a cualquier trama finalista de aquellas obras, poesías, estatuas, templos, pensamientos. El distanciamiento en el que han surgido es la causa de su ambigüedad, es el que les proporciona esa profundidad. Y no son ambiguas debido a la incertidumbre de nuestra comprensión, sino que lo son en sí mismas, vitales y evanescentes, glaciales y profundas, símbolos de la doble naturaleza del mundo, así como está destinada a permanecer oscura la relación entre el autor y su obra.

Defecto de congenialidad

Schopenhauer no entendió que en filosofía prescindir de los griegos equivale a renunciar a la filosofía, como tampoco percibió la fascinación individual de aquellos personajes. A menudo, sus citas de los antiguos suenan como las fichas de un pedante: para apoyar una doctrina lo mismo vale un testimonio de Sexto Empírico que uno de Empédocles. Carece de una información adecuada, jerárquica, pero sobre todo le falta la congenialidad. Hasta los discursos de Platón le llegan mitigados, acolchados, y él no duda en manipularlos en una cocina moderna.

Equívoco sobre el dolor

Decir que el instinto de huir del sufrimiento está profundamente enraizado en el hombre, es una errónea valoración psicológica de nuestra época. La inconsciente remoción de un trauma, en base a dicho instinto, es una hipótesis inconsistente, en cuanto presupondría una voluntad extraña al trauma, un sujeto que se le opondría. Pero esta voluntad y este sujeto no existen, y el suponerlos como datos —aunque sea oscuramente, bajo la forma del inconsciente, o incluso como tendencias autónomas y contradictorias— no favorece una mejor comprensión. Es el propio trauma el que produce el olvido, y no una inventada remoción por obra del inconsciente, basada a su vez en una defensa del dolor. Y el individuo no se halla frente al dolor, sino que es él mismo dolor. Negando al dolor se negaría a sí mismo. El trauma lacera violentamente el tejido de la representación, hace aflorar lo inmediato: por eso permanece aislado de la sucesiva cadena de la memoria, que es puramente representativa. El dolor no es un accidente eliminable: forma parte de la base. El hombre para suprimirlo tendría que negar la vida, y por tanto —si fuese posible— mediante la razón. No hay instinto contra el dolor, porque el dolor expresa ya algo más. Sólo lo que se expresa en la alegría puede «remover» lo que se expresa en el dolor.

Desafío de un sabio

Heráclito no escribe para comunicar, para poner de manifiesto algo oculto, para extender a otros la esfera de su conocimiento: al contrario, con sus enigmas lanza un desafío fortuito, provocativo, destinado a involucrar al mundo de los hombres. Todas sus palabras son trampas, criptogramas construidos a propósito para no ser descifrados. La suya no es la arrogante expresión de un solitario, sino una despiadada declaración de hostilidad, el estímulo a una contienda por la sabiduría, en la que todos, frente a él, que lanza el desafío, sucumbirán.

Cómo se olvida el discurso histórico

De Nietzsche cabía esperar una obra sobre los griegos madura, elaborada, llena de resonancias, relajada. Habría sido una conquista para todos. Pero dos tiranías contrapuestas le paralizaron, la tiranía de los filólogos y la del artista. La disciplina de Pforta, rígida hasta el ascetismo, había hecho converger todas sus fuerzas sobre los instrumentos del especialista. A través del camino erudito, la intuición se hallaba irremediablemente reprimida: Ritschl y Leipzig no hicieron más que reiterar aquella reclusión, que para él fue una frustración. La libertad llega a través de Wagner, de la esfera antitética; la ruptura de la disciplina científica provoca la aparición del centauro del *Origen de la tragedia.* Lo mejor sobre Grecia Nietzsche lo escribió después, en la época de *Nosotros filólogos,* cuando la influencia de Wagner empezaba a declinar. Más tarde, rechazadas ambas tiranías, Nietzsche ya no siente la necesidad de hablar históricamente de Grecia. Había madurado, y miraba a los griegos con otros ojos; pero eran conocimientos que merecían algo más que ser expuestos históricamente. Desde este momento, todo lo que dirá no será más que una ilustración —una exégesis, una transposición en clave moderna— de su modo de entender a los griegos, para la restauración de un hombre no decadente. Juzga al mundo como griego: éste es su distanciamiento, su perspectiva desde arriba. Si se pre-

sentase como un portavoz, su agresividad disminuiría. Más que de griego se disfraza de persa.

El rival del dolor

Contra el pesimismo radical, además de la solución budista está la solución griega. Nietzsche ya lo dijo, si bien su formulación no fue convincente: la vía dionisíaca sería la afirmación del dolor. Pero el dolor es precisamente aquello que no se puede afirmar. Sería mejor decir que los griegos superaron el dolor por otra vía, minimizándolo, descubriéndole un rival. La vida como conservación del individuo, propagación de la especie, es un cuadro reductivo: aquí la necesidad, el poder, la carencia, el cansancio, configuran los modelos del hombre político, del hombre económico. Pero la vida también es juego, o si se prefiere, es algo más, algo distinto de todo lo dicho anteriormente. Cuando un fragmento de vida sustraído a la aflicción compensa todo el resto, se ha vencido el pesimismo. Esta es la enseñanza de los griegos. Para ellos nobleza no significa, como afirma Nietzsche, la buena consciencia por parte de quien posee y ejerce el poder, sino el actuar, el pensar sin finalidad. Lo que conocemos como cultura arranca de ahí, expresa el instinto antipolítico, antieconómico. Una creación primordial de este genio del juego es el mundo de los dioses olímpicos. La divinidad es lo que huye del finalismo, significa la despreocupación por la necesidad. El dios es lo que se halla fuera de la esfera del *ponos*. Nietzsche supo ver la relevancia de la expresión homérica «los dioses que viven sin esfuerzo, con levedad», que sigue resonando en Platón: «los carruajes de los dioses se deslizan con suavidad, fácilmente». Considerar esta multitud de dioses olímpicos, con su glorioso cortejo, el arte y la poesía griega, como una creación apolínea, tal y como sugiere Nietzsche, como una apariencia y un sueño, es clarificador, pero no agota el objeto. Para restituir aquel modelo, la metafísica de Schopenhauer es endeble, sus colores fúnebres. El juego no es únicamente sueño, sino vigilia, no es apariencia más de cuanto lo sea la violencia del dolor, es un aspecto positivo de la vida que

emerge de las islas griegas, es vida triunfante que consigue equilibrar el peso de la necesidad y del esfuerzo.

De estas premisas se desprende el resto. En primer lugar el elemento arbitrario, imprevisible del temperamento griego: el gusto por la competición, la astucia, la dominación mediante las palabras, la carcajada sin cinismo, la saciedad en la victoria, que renuncia a la aniquilación final del vencido, la indiferencia hacia los resultados de lo que se realiza, la predisposición a la ira, al impulso incontrolado, la susceptibilidad, el arriesgarlo todo por algo que no vale la pena, la impaciencia, la atracción por la máscara, el capricho de experimentar modos de vida contrapuestos. El distanciamiento respecto al elemento personal, y en general respecto a las condiciones individuales, en su banal corporeidad, arranca también de ahí: los griegos contemplan la individuación al trasluz, buscando un tejido que anteceda a la individuación. Para el griego, finalmente, el mito desdobla su vida en el sueño, suspende cualquier juicio, cualquier cadena rígida de sus pensamientos. Toda creación griega es antirrealista, hasta el final del siglo v (también Aristófanes y Tucídides son antirrealistas). Por eso el griego no teme al Estado, y si se presenta la ocasión lo desafía, como Sócrates, sin que la cosa suene a ridícula. El conocimiento griego es antitecnológico y antiutilitario, porque la cultura estaba basada en el juego. Por eso los sabios no divulgaron la ciencia, no la consignaron al Estado.

Una palabra con mala fama

Hoy como ayer la palabra «místico» no suena bien: al recibir esta denominación nuestros rostros se sonrojan o se ensombrecen. La buena sociedad de los filósofos no admite entre sus miembros a quien lleva tal nombre, y, por razones de etiqueta, lo proscribe. Hasta los más libres, como Nietzsche y Schopenhauer, rechazaban este nombre. Y sin embargo «místico» significa únicamente «iniciado», el que ha sido introducido por otros o por él mismo en una experiencia, en un conocimiento que no es el cotidiano, que no está al alcance de todos. Es indudable que todos

no pueden ser artistas, no se halla nada de extraño en ello. ¿Por qué razón iban todos a poder ser filósofos? La misma comunicabilidad universal, como carácter de la razón, no es más que un prejuicio, una ilusión. Los meandros más sutiles, tortuosos y penetrantes de Aristóteles, después de veinticuatro siglos, todavía están sin explorar, aún no han sido aferrados. También el racionalismo es místico. En definitiva, se trata de reivindicar «místico» como epíteto honorífico.

Crítica de Goethe

¿Podemos todavía hoy, en el mundo moderno, dar a Goethe la posición preeminente, contra el mundo moderno, que le concedió Nietzsche? Creo que no. Vistas con cierta perspectiva, las posturas de resistencia y de condena frente a su tiempo, aparecen cada vez más desvaídas respecto a las de debilidad y consentimiento, cuando no de connivencia. Todo lo que Goethe erigió contra la decadencia es postizo, improvisado, no convincente. El Teatro olímpico y los edificios paladinos de Vicenza son endebles comparados con un templo griego del siglo v a.C. La visión goethiana de la antigüedad está muy por debajo de la que tenían los renacentistas italianos, sea respecto al arte, que a la imagen del hombre. Esto en cuanto al aspecto constructivo: en su modelo de hombre integral hay todavía demasiado cristianismo. En cuanto al aspecto polémico, respecto a su presente, Goethe está por debajo de Nietzsche. Lo demuestran dos rasgos típicos suyos, la «presunción» y el «espíritu conciliador»: Goethe se muestra complacido de sí mismo y acomodaticio hacia el exterior, o sea, posee cualidades opuestas a las de Nietzsche, que son la intransigencia hacia el exterior y la insatisfacción hacia sí mismo. Cuáles sean las más propicias para una crítica del presente es evidente.

Psicología sexual

«Los hombres, de nosotras, sólo quieren una cosa, siempre

la misma», dicen hoy, como ayer, las muchachas agraciadas, con fingida irritación. Platón no era de la misma opinión: «Los que transcurren juntos toda su vida ... ni siquiera saben qué quieren obtener el uno del otro. Nadie podrá creer que se trate del contacto con los placeres amorosos ... el alma de ambos quiere algo más que no es capaz de expresar; de lo que quiere ... posee una adivinación, y habla mediante enigmas». Pues bien, hoy en día psicólogos y solteronas saben muy bien que en el sexo no hay misterios: el fin último, o si se prefiere la causa primera, es cristalino, nada más que el acto sexual. La moral y la sociedad intentan ofuscar esta limpidez: el hombre se libera de la hipocresía moral y conoce la verdad, cuando sabe que éste es el fin y simplemente lo desea. En cambio para Platón, el sublimador, el acto sexual era un falso fin, y las palabras amorosas un enigma sugerido por la locura de un dios.

Efecto del rencor

Parece increíble que Nietzsche —que en su juventud había reconocido de sobras la naturaleza de Hegel— después, por odio a Schopenhauer, se haya sentido obligado a revalorizarlo. ¡Y esto en nombre de la historia!

Tendencia a la manipulación

La displicencia, la desenvoltura, el menosprecio de Nietzsche por las palabras auténticas de los filósofos, a favor de una paráfrasis literaria más manejable, se puede comparar a la indiferencia de Aristóteles frente al aspecto original, individual, de las doctrinas de sus predecesores, a favor de una presentación sistemática y amorfa. De este modo todo se puede reelaborar, transformar en material utilizable, y, por qué no, también enmarañar, contrahacer.

Inversión de juicio

Cuando Nietzsche compara la prosa de Gorgias con la de Demóstenes y se declara a favor del segundo, se advierte un desfase entre su juicio particular y sus intuiciones sinópticas. Debido a la exigüidad de los textos auténticos legados por Gorgias, una valoración formal de la técnica expresiva de ambos es casi imposible. Sin embargo, en la esfera del poder, grata a Nietzsche, ya se impone una divergencia entre las dos personalidades. Gorgias es un desencadenador, un dominador, un artífice del poder —a través del discurso— mientras Demóstenes es una víctima. Pero Gorgias es algo más, un hombre del conocimiento, un vértice del conocimiento. La retórica como tal, en una medida nada desdeñable, es una invención expresiva suya, pero además conoce otras expresiones, sobresale en otras expresiones, es uno de los más sagaces conocedores, exploradores, inventores de la expresión humana en general. Frente a él Demóstenes es en todo y para todo un hombre del siglo IV, un contemporáneo de la comedia nueva.

Personajes menores

El mayor mérito de Nietzsche, respecto a la sabiduría presocrática, reside en haber sido el primero en adivinar que se trataba de la culminación del pensamiento griego. Nietzsche supo ver la envergadura de aquellos hombres, pero no comprendió sus palabras; vio que allí había un santuario, pero no consiguió introducirse en él. Sin embargo, a principios de siglo, algunos personajes decididamente menores reconocieron, mejor que Nietzsche, aquel pensamiento: un cierto Wolfgang Schultz de Viena, y quizás incluso Karl Joël de Basilea.

Un siglo como los demás

Nuestra época no es peor que las anteriores (pero tampoco mejor). Lo más fastidioso es que se hacen oír, con tonos ensorde-

cedores, demasiadas voces que sería mejor no escuchar. Las opiniones de los que toman la palabra sin ser invitados resuenan por doquier. En cualquier caso, tras los discursos viriles de Nietzsche, si de algo hay que abstenerse sería del amanerado discurso de la desesperación por nuestra «decadencia». Todo retorna, y la decadencia precede a la culminación.

Combatir en el terreno del enemigo

Goethe se reservó un terreno de total autenticidad. Y cuando declaró preferir la teoría de los colores a todos sus poemas, era también sincero. Pero nadie cree en los poetas, cuando dicen la verdad. Así Goethe redimió —quizá por capricho, por tedio— su falta de dureza, la sospecha de una gran mezquindad narcisista, que contamina su obra monumental, y que la hace aparecer, a pesar de todo, como una obra «personal» (lo que no pasó inadvertido al excelente Stendhal). Goethe aceptó el reto con la ciencia, en el campo antitético al de sus dotes naturales, y en una gran contienda, como era propio de él, en una lucha contra el campeón supremo de la ciencia. De este modo se descubrió, se expuso al escarnio, fue patéticamente un Don Quijote: y esto revela grandeza. La batalla estaba perdida de antemano, y de hecho ninguno de los científicos que vinieron después creyó que la naturaleza de la luz y de los colores fuera la afirmada por Goethe (sólo uno, que no era científico, lo creyó: Schopenhauer). Pero más allá de la aparente derrota está la promesa de una conquista, no muy lejana: en esto verdaderamente Goethe sale victorioso contra la decadencia, y ya ha transcurrido suficiente tiempo para que esto pueda resultar claro, ahora que casi todas las ciencias están laceradas, jadeantes, deterioradas, tambaleantes bajo el peso de la abstracción. Goethe enseñó que la ciencia sólo tiene derecho a existir si se apoya en la intuición, si está constituida por un tejido de hechos singulares, inmersos en una luz primordial, si se halla desgajada totalmente de la red de la argumentación, de la veleidad sistemática, del cálculo exangüe, en definitiva, del dominio de la abstracción.

A alto nivel

Criticar, atacar a los grandes —a Nietzsche y a otros de su envergadura—, sin por ello ignorar ni dejar de decir que son grandes, eleva nuestra posición, hace más agudo y perentorio nuestro juicio, y sobre todo evita mirar a los pequeños y a los próximos en el tiempo y en el espacio. Los hombres grandes son efectivamente los que pretenden ser tratados con severidad. Los otros en cambio no deben ser tratados de ninguna manera. El discurso, obviamente, es teorético.

Ventaja del présbita

No es digno de un filósofo atacar a los propios contemporáneos. Sugerir un juicio al lector, favorable hacia sí mismo y desfavorable hacia sus contemporáneos, no es asunto suyo: es algo que debe hacer el lector. Los contemporáneos se hallan expuestos a la vista de todos: al filósofo le toca indicar a aquel o a aquellos que no lo están. Y por otra parte no ve bien de cerca, no se halla en condiciones de juzgar a sus contemporáneos.

Vilipendio del pasado

La mirada de escarnio con la que hoy se considera el pasado merece sin duda indulgencia, puede incluso aparecer como un lado positivo de nuestro tiempo, es en cualquier caso un signo de reacción, un poderoso sobresalto contra la indigestión histórica. El chivo expiatorio nos viene dado no sólo por el pasado monumental, por la multitud de condottieros y de ideas retóricas con las que se constituye la historia, sino que es la propia especulación sobre el pasado lo que se percibe hoy como algo superado, enmohecido, apropiado para los pedantes. Ya no se cree en la historia, porque se piensa que es mejor vivir la propia vida; por consiguiente lo que se enseña sobre el pasado se considera falso, una consciente mistificación, y por si fuera poco irrelevante. Esto

es digno de aplauso, con una única y no desdeñable reserva. Para que todo esto tuviese un sentido, habría que haber condenado ya el presente: de aquí arranca la gran desconfianza. Y en cambio sobre este punto naufragan todos los ataques contra el pasado, porque se libran en nombre del presente, y no sólo del presente como vida, sino del presente como trama representativa. Y sin embargo el presente no existe. Y mucho menos el porvenir.

El espejismo de la aniquilación

Los que esperan la catástrofe final, los enfermos de fiebre nihilista, los que se embriagan con sueños de destrucción tendrán que esperar todavía un buen rato. En las tinieblas que nos envuelven es ciertamente más fácil que ladrones y asesinos ahuyenten y derramen sangre, pero el mundo no se acabará tan pronto. La violencia está en el principio de las cosas, no en el fin. Nosotros procedemos de la violencia, pero a nuestro alrededor reina ahora la mansedumbre. De la violencia queda todavía la mueca decorativa, el jeroglífico abstracto. Y si el mundo tuviese que acabarse —momentáneamente— no sería en una deflagración.

Exceso pedagógico

Carece de sentido hacer públicos, comunicar a los demás mediante la escritura y la imprenta, nuestros juicios a propósito de nosotros mismos. Podemos, debemos tenerlos, pero los juicios sobre nosotros que pueden interesar públicamente son los juicios de los demás sobre nosotros. Esta verdad no pasó inadvertida a los griegos, pero en la época moderna, donde es muestra de buen juicio no creer en los juicios ajenos, se ha querido enseñar a los demás incluso el modo en que nosotros mismos debemos ser juzgados. Eso fue lo que le pasó a Nietzsche y a Schopenhauer.

Fauces furentes

Muerte de Homero

Aspero, arcaico es el fondo del enigma: su peso en la vida de los griegos lo atestigua un relato bastante antiguo —por lo menos se remonta al siglo VI a.C.— sobre la muerte de Homero. El poeta está sentado sobre una roca, frente al mar de Io: pasa una barca de jóvenes pescadores, y Homero les pregunta si han cogido algo. Y los pescadores responden: «Lo que hemos cogido lo hemos dejado, y lo que no hemos cogido lo traemos». La expresión es muy solemne, pero lo que se expresa muy común. Son los piojos que en parte han cogido y aplastado, en parte llevan todavía en sus ropas. Este es el primer contraste. Homero no sabe interpretar el enigma, se desanima y muere por «descorazonamiento». Así pues, el enigma es un ataque mortal contra el sabio, es su gran peligro. La causa inmediata de la muerte de Homero es un ridículo equívoco, la causa profunda es una sublime derrota cognoscitiva. Segundo contraste.

El relato es sorprendente, es una maraña inextricable de elementos, es en sí mismo un enigma sobre la vida griega. La penetración del intelecto parece el valor supremo, y para unos hombres que todo lo miden con el metro agonista, aquí es donde se desarrolla la suprema competición. Descifrar lo que está oculto, éste es el sentido de la vida. Los mitos de Edipo y la Esfinge poseen la misma raíz. La figura de la Esfinge —un ser híbrido,

otra referencia a la sustancia animal de la vida humana— surge también del culto de Apolo y se une al enigma, acentuando su naturaleza salvaje, cruel. Este es el testimonio más antiguo sobre el mito, un fragmento de Píndaro: «el enigma que resuena desde las furentes fauces de la virgen». El elemento grotesco, simbólicamente, lo proporciona la transparencia de la solución. Aquí y en otras partes, el contraste entre la futilidad del contenido y la dramaticidad del éxito alude al aspecto lúdico del enigma: la fórmula fatal es un juego del dios, o una agresión arbitraria al sabio. Pero a quien sucumbe en la contienda tebana le está reservada la muerte, a quien triunfa en la competición cognoscitiva le está reservado el poder. La fuerza divina que propone el enigma es malvada, arrogante, quiere custodiar lo profundo, impedir que sea descifrado. Su escarnio debe desanimar a los que aceptan el desafío.

Y con la perfidia Heráclito retorna al enigma que llevó a Homero a su perdición: «Respecto al conocimiento los hombres son engañados igual que Homero, que fue el más sabio de todos los griegos. De hecho le engañaron aquellos jóvenes que habían aplastado piojos, cuando le dijeron: lo que hemos visto y cogido, lo dejamos; lo que no hemos visto ni cogido, lo traemos». El sabio ataca y ridiculiza al sabio derrotado, se enfurece despiadadamente, y la acusación contra Homero consiste en haberse dejado engañar. Quien propone enigmas quiere engañar, y el sabio debe desenmascarar el engaño. Pero Heráclito continúa la competición y propone un enigma a propósito del enigma: ¿cuál es el segundo contenido al que se aplica la fórmula del enigma? ¿Qué significa: las cosas manifiestas que hemos visto, las dejamos? Quizás Heráclito quiera decir que las cosas visibles, evidentes, nos engañan con su ilusoria permanencia: de hecho «no es posible entrar dos veces en el mismo río». Y no porque el devenir sea real, sino porque el objeto manifiesto no es real, es el relampagueo de un instante, que cogemos y perdemos. Cuando vemos un objeto del mundo, y lo aferramos como si fuese de verdad, sucede que se nos escapa, que lo dejamos, precisamente porque habíamos creído en la corporeidad, en la solidez de lo manifiesto, que en cambio no es más que una evanescente ficción. Mientras no descu-

bramos esta ilusión, seguiremos engañados, no seremos sabios. Lo oculto en cambio, que también en otras ocasiones Heráclito considera divino, o sea lo que no hemos visto ni cogido, lo llevamos con nosotros, en nuestro interior, como ya habían dicho los indios.

Un origen perverso

El desafío desigual, la hostilidad, el escarnio, que se vinculan al enigma, como actitudes, sentimientos del dios que se lo propone al hombre, o del hombre que se lo propone al hombre, poseen en sí mismos un elemento de perversión, un profundo resorte de maldad, la arrogancia del pensamiento. Este aspecto de crueldad cognoscitiva, característico de los griegos, y patológico desde el principio, se propaga de manera degradada, insidiosa y ambigua en la dialéctica, que es la atenuación expresiva del enigma, la ampliación interindividual, la desdramatización interior, la dilución cerebral. La razón está basada en lo patológico.

Enigma y competición

El enigma es un juego donde anida una violencia; la competición es una violencia donde anida un juego. En su aparición, el enigma sonríe, atrae, seduce, por lo que tiene de imprevisto, por una exaltante promesa de victoria. Un escalofrío de excitación se apodera de quien, en plena vida cotidiana, se tropieza con él. Pero en seguida interviene, desde el fondo, el presentimiento de la ferocidad. El terror de un azar mortal, de una violencia despiadada que corta la respiración. Inversamente, en la lucha, el aspecto más inmediato, que se impone a primera vista, es la dura tensión de los cuerpos entrelazados con violencia; después se insinúa el presagio de la ficción, esa dureza se atenúa en la revelación del juego. La lucha del *pankration* no es la lucha cruenta sobre el campo de batalla.

El enigma contiene el germen de la competición intelectual, pero al mismo tiempo en la competición atlética, física, en el fenómeno panhelénico del agonismo, se percibe todavía la matriz enigmática, a través de los epinicios de los poetas. Lo que se celebra en Olimpia y en el Itsmo, con las imágenes de hombres y caballos en plena competición, remite al origen divino de la locura poética. Píndaro y Baquílides sancionan la religiosidad del agonismo humano, a través de la magnificencia musical de palabras incoherentes, de visiones delirantes: su poesía es un enmascaramiento del enigma, es una recuperación simbólica de aquella comunicación entre el dios y el hombre, que no es más que el desafío del enigma, la provocación a la competición.

Cristiano significa anticristiano

Así habló Zarathustra está repleto de citas y criptocitas bíblicas, lo que ha hecho devanarse los sesos a los intérpretes de Nietzsche. Pero, ¿qué hay de sorprendente en semejante configuración estilística, frente a experiencias interiores fulgurantes, estáticas, a fin de rememorar los estados intensos, inspirados en la adolescencia, en las primeras vibraciones religiosas del hijo de un pastor? En lugar de recurrir a hipótesis psicológicas, puede echar más luz sobre la cuestión el suponer, en Nietzsche, un uso instintivo del enigma. Quizás se trató de una astucia, de una desviación, de una contraposición voluntaria, de una forma falsa y paradójicamente cristiana, para aludir de manera drástica a un contenido anticristiano. Por otra parte, el cuadro de la narración está basado, por antítesis, en el enigma. Oriente, la cuna del pesimismo —y el cristianismo es esencialmente algo oriental— es quien enuncia la gran doctrina de Occidente, la afirmación de la vida; el profeta persa, que pertenece a la historia como campeón de la moral, como aquel que eleva la moral a metafísica, que da un valor cósmico a la antítesis entre bien y mal, es en Nietzsche lo contrario de su aparición histórica, el campeón de la inmoralidad. Todo esto por lo que se refiere a la exposición esotérica; pero en cuanto el libro es «para ninguno», las alusiones, en lugar

de por antítesis, se hacen directas, y entonces quien aparece es Grecia, y no Oriente, cuando se habla de «el pórtico del instante», del «muchacho con el espejo», de las «islas de la bienaventuranza», de la «visión y el enigma».

Instrumentos de comunicación

La máscara surge como necesidad de la comunicación esotérica, cuando ésta se amplía, busca un público más vasto y es arrastrada hacia lo esotérico. En este caso la máscara establece una barrera, el signo de la ambigüedad, para hacerle una seña a la naturaleza de metal puro y mantenerse distante de la más ordinaria. En un sentido menos definido todo el arte, en su aspecto expresivo, es algo intermedio, sensible, entre la interioridad incomunicable y el espectador indiferenciado que se halla en torno. Cuando la palabra forma parte de la expresión, la balanza se inclina del lado del público; lo contrario sucede cuando la expresión tiene una referencia sensorial, no mediata, como en la música y la pintura. Lo sensorial, obviamente, se halla más próximo a lo inmediato que lo abstracto. En el sentido descrito la música es la típica expresión intermedia, algo casi desconocido en la naturaleza, un producto únicamente humano, y que sin embargo habla con instrumentos naturales, sensoriales, una pantalla entre la inmediatez y la representación, ella misma una representación que transforma, expresa, transfigura, formaliza, objetiviza, inmoviliza lo inmediato.

Nacimiento de la tragedia

En Grecia la tragedia es una inversión de la experiencia mistérica; originariamente resulta del intento de extender esotéricamente esta última. En Eleusis el éxtasis de los iniciados genera la visión, la alucinación cognoscitiva. Dicha visión, expresada por el individuo en el constreñimiento del arte, realizada como acontecimiento, representada frente a un público más amplio, se con-

vierte en un puente para un recorrido inverso, para la reconquista de la posesión colectiva, matriz de ambos fenómenos, cuyo éxtasis está más allá de la antítesis entre alegría y dolor, no es conocimiento, pero se traduce en el conocimiento.

La huella de lo indecible

Según Platón, el enigma aparece cuando el sonido de las palabras, en su significación inmediata, no restituye lo que estaba en la mente de quien habla. El enigma presupone pues una condición estática: al retornar a la vida cotidiana, nos acompañan recuerdos del éxtasis que ahora, en el contexto habitual, aparecen como algo extraño. La palabra que surge en semejante estupor procede de una relación con aquella profundidad heterogénea, y resulta enigmática. Lo que produce el enigma es un juego alusivo al abismo existente entre dios y hombre. Enigma es la aparición en lo manifiesto —en la palabra— de lo que está oculto, es la huella de lo indecible.

Verdad por partida doble

Nietzsche utiliza el término «verdad» en dos sentidos, refiriéndolo bien a un contenido, es decir, al núcleo del mundo, a la raíz de la vida, bien a una forma, a una cierta expresión verbal. Curiosamente, la verdad referida al contenido es algo indiscutible para Nietzsche, aunque no le guste mucho hablar de ella, y puede afirmarse que conoce dicha verdad desde el principio, sin ulteriores desarrollos ni oscilaciones. Se trata de la verdad en cuanto «conocimiento del dolor», según la enseñanza de Buda y Schopenhauer. La otra verdad en cambio es un juego ilusorio, una presunción tiránica, un ejército de metáforas, o bien la máscara que el pensador asume para ocultar el horror de la primera verdad. Esta doble verdad es una trampa que tiene atrapado a Nietzsche: el hombre moral que hay en su interior es el responsable de esta urdimbre. Un ingenuo presupuesto moral determina efecti-

vamente que quien conoce la verdad debe también «decirla». Sólo el veraz tiene derecho a la verdad. Pero quien conoce la verdad «no puede» decirla, porque pecaría contra la vida, induciendo a rechazarla. Es un conflicto moral entre el deber de decir la verdad y el deber —o el placer— de afirmar la vida. Por eso el filósofo «peca», se vuelve mentiroso, se convierte en artista, para evitar la palabra veraz. La moralidad —o la inmoralidad— de la vida es más fuerte: Nietzsche se pone una máscara trágica, impone tiránicamente, a través de su ficción, verdades más suaves. Esta es la doctrina de la voluntad de poder. ¿Habrá que entender también así la intuición del eterno retorno? o, lo que aquí se revela, ¿no será más bien el ansia de conquistar una «tercera» verdad, que suplante la verdad del dolor, sin recurrir artísticamente a la metáfora? Pero la intuición del eterno retorno no es un éxtasis catártico, una fulguración indestructible y definitiva: Nietzsche seguirá representándose siempre «la hora más silenciosa», con su visión terrorífica del dolor, muro insuperable.

Habrá que modificar las perspectivas y los términos. Frente a la verdad de lo profundo, desaparece toda moralidad, todo antropomorfismo. Esta verdad no es aterradora, porque el predicado indica únicamente una reacción de nuestro sujeto empírico ante un cierto conocimiento, que no está condicionado por él. Y ni tan siquiera es exaltante. Finalmente, tampoco se trata se una verdad, ya que la verdad pertenece al decir. Por tanto el problema moral de decir la verdad no existe, porque donde hay verdad está ya el decir. Lo cual no significa que, demolida toda designación, también lo profundo se diluya. Vivir de manera inmediata, con anterioridad a cualquier conocimiento abstracto, a cualquier arte, a cualquier verdad y mentira, alude ya a ese profundo, pero no lo dice. No lo dice porque «no se puede» decir, es lo inefable, no porque «no se deba» decir. Así se oculta lo profundo.

La ilusión de la inmanencia

Nietzsche no se cansa de repetir que el único mundo es el que vemos en torno a nosotros, y que los cimientos ocultos, las

sustancias absolutas son cuentos de los filósofos. Si no hay sustrato, entonces el mundo coincide con el conocimiento que tenemos de él, o en cualquier caso es reflejado por él. Pero Nietzsche añade que todo conocimiento es mentiroso, y que las condiciones y las formas de nuestro conocer, el sujeto, la cosa, la unidad, el movimiento y otras cosas por el estilo no son más que falsificaciones. Esta búsqueda nihilista tiene un gran mérito, lleva la *scepsis* a una radicalidad inaudita, y es extremadamente honesta, porque arrastra a Nietzsche hasta una conclusión opuesta a la que pretendía llegar. En efecto, ¿qué diferencia hay entre un mundo que se resuelve enteramente en mentira, y un mundo considerado desde el principio como «apariencia»? Designar algo como una mentira significa contraponerlo a una verdad.

El método de la investigación de Nietzsche no es racional, porque ni se buscan ni se individúan las condiciones generales de la mentira, sino místico, en cuanto parte de los efectos de la falsificación, y siguiendo un procedimiento negativo arranca sucesivamente todos los velos de la mentira, para descubrir y revelar una verdad no nombrada y no alcanzada. La designación positiva que eventualmente debería sustituir a dicha verdad, por ejemplo «Dionisos», o «voluntad de poder», será naturalmente débil desde el punto de vista racional. El que toda la constelación expresiva se apoye de todos modos sobre una experiencia mística se deduce del hecho de que la denominación —intuitiva o teorizadora— del principio no surge ni de la esfera abstracta ni de la de la visibilidad, sino de la esfera interior, de una introspección. Y a la voluntad de poder Nietzsche la define como un *pathos,* es decir, un padecer, un recibir, una modificación inmediata de la interioridad.

Una palabra tenebrosa

Después de Hegel los alemanes se quedaron hipnotizados por el oscuro, misterioso concepto del «devenir». Frente al devenir el alemán se prosterna. Ni siquiera Nietzsche fue capaz de sustraerse a esta brujería, y tras los pasos de Hegel exalta en Heráclito al descubridor del «devenir». Pero en realidad hasta Aristóteles los

griegos ignoraron este concepto. Y en Aristóteles se trata únicamente de una hipótesis científica para adecuar la esfera de los acontecimientos naturales, en la sucesión del tiempo, a la contradicción modal entre necesario y contingente. Hegel, en cambio, define el devenir como unidad del ser y de la nada. Esta paradoja pasaría a la historia, porque la tradición occidental representaba el ser como un objeto inmutable, frente al cual el flujo del devenir es románticamente reivindicado como más real, más vivo, más verdadero. Pero en primer lugar el ser no es un objeto, así que resulta injustificado el estímulo a la evasión. Además el flujo del devenir no puede ser pensado por la razón (la definición de Hegel carece de contenido), y en cualquier caso la única manera de dar un sentido a la unidad del ser y la nada consiste en subsumirla a la temporalidad, según la perspectiva aristotélica. En este caso la fascinación y la oscuridad de la fórmula desaparecen, y en definitiva el concepto del devenir adquiere un significado bastante menos pretencioso, o sea: las criaturas antes no existen, después nacen, después crecen y después mueren.

En sentido estricto, el concepto del devenir es un concepto derivado, exento de autonomía categorial. Si lo buscamos en lo concreto, resulta ser una modificación, una esquematización de la representación del tiempo, o si se prefiere, del movimiento; si lo buscamos en lo abstracto, se subordina a la categoría de lo continuo, por una extensión de la esfera de la cantidad a la esfera de la cualidad. En ambos casos además el concepto del que deriva el del devenir es una simple interpretación, la expresión de algo desconocido. El fluir hegeliano es una apariencia (en la medida en que el tiempo y la continuidad son ya apariencia), más aún, una palabra, una abstracción. Entre hablar del fluir o hablar del ser no hay ninguna diferencia: el primero no es más concreto que el segundo. Y si lo desconocido fuese un fluir, en el momento en que hablamos de él dejaría de ser tal.

Niebla y sol

En Occidente hay un misticismo mediterráneo y un misticis-

mo nórdico. Profundamente diversos como experiencias viscerales, a veces aparecen incluso antitéticos, como se puede comprobar a partir de sus reliquias expresivas, si se consideran los casos individuales, cognoscitivos. Basta confrontar dos extremos opuestos: Plotino y Böhme. El mediterráneo es un misticismo visionario, vinculado a los ríos de luz, a la ebriedad meridiana, a la aparición de divinidades marinas y silvestres. Los éxtasis rara vez son solitarios, se apoyan en comunidades esotéricas, a menudo en exaltaciones y efusiones colectivas, en el marco de un intenso cuadro natural. Y cuando su memoria intenta perpetuarse en expresiones literarias, no surge un balbuceo informe, incapaz de desprenderse de la vehemencia interior, sino una transfiguración visionaria. El caso de Platón es típico en este sentido. En cambio el misticismo nórdico rehuye la apariencia visible, natural, se aparta de ella con vergüenza y la desdeña, debido a su matriz ascética, y cuando intenta la vía de la palabra queda atrapado en la traducción simbólica y conceptual, permanece condicionado oscura y fuertemente a la vez por una significación alusiva. Lo divino no entra en la visibilidad, no transparenta. La expresión en la que este misticismo alcanza puntos culminantes es la música. Nietzsche ocultó su nebuloso misticismo y quiso ser visionario. En el sueño dejó atrás el Mediterráneo, y llegó al desierto árabe y a Persia.

Objeción dialéctica

Una visión del mundo que gravita en torno al concepto de «voluntad», como en el caso de Schopenhauer y de Nietzsche, revela inmediatamente su origen extraño a la dialéctica (en el sentido griego de la palabra). Se trata de un concepto equívoco, que cualquier discusión radical liquidaría sin esfuerzo. La voluntad se presenta como un dato elemental, mientras a un dialéctico le resulta fácil demostrar que su concepto es híbrido, compuesto, derivado de categorías más abstractas. Fueron filósofos que elaboraron sus pensamientos en la soledad, sin verificaciones ni

objeciones vivientes. La conexión de la voluntad con el *principium individuationis* resulta evidente.

Adivinación y necesidad

La adivinación del futuro no implica el dominio de la necesidad. Si yo veo lo que sucederá (pero que existe desde siempre en lo inmediato), esto no significa nada respecto a la realización de este objeto futuro. Necesidad no quiere decir previsibilidad, sino que indica una cierta relación entre los elementos que llevan a algo. En cambio veo lo que se realizará a partir del juego y de la violencia, de lo contingente y de lo necesario. El saber que dentro de un año o de mil años sucederá algo muy preciso no concierne al futuro, sino al pasado. La adivinación es posible porque la verdad de un acontecimiento ya está en el pasado, o mejor dicho expresa algo pasado, no porque el acontecimiento concluya una concatenación necesaria. Esta vinculación la rompe la casualidad, y a pesar de ello el acontecimiento que expresa ese pasado surgirá precisamente a través de la alternativa de casualidad y necesidad.

Si yo digo que un dado, después de haberlo hecho rodar, mostrará ciertos signos una vez parado, y sucede tal cual, eso no significa que dicha detención fuese necesaria. Simplemente he adivinado el juego. Y en la misma adivinación hay un elemento de juego. Parece bastante arduo desentrañar todo esto, a causa de la inveterada confusión de la verdad con la necesidad. En general, cuando se dice que algo es verdad, se considera inevitable pensar que sea otro tanto necesario, y al revés. En la esfera de la adivinación en cambio lo que yo preveo es sólo una verdad (o sea el ser de alguna cosa), no es una necesidad. Adivinar significa captar un acontecimiento, por tanto sólo una verdad, con anterioridad al momento en que debe manifestarse. El tiempo es apariencia, mientras la verdad es apariencia que dice lo que no es apariencia.

Schopenhauer contra Schopenhauer

En su crítica a la compasión, Nietzsche contesta a Schopenhauer con una visión más profunda que le llega del propio Schopenhauer. La precedente afirmación se hace en base a los presupuestos fundamentales de ambos pensamientos, prescindiendo de los particulares argumentos que, tanto Nietzsche como Schopenhauer, desarrollaron en pro y en contra de la compasión. La piedad no es un impulso natural, animal, sino un sentimiento mediato y condicionado por la razón, o sea un sentimiento innatural.

Sócrates ante los jueces

La vibración de una visión del mundo enigmática todavía es intensa en el joven Platón. A Sócrates se le reivindica como sabio a través de sus últimas palabras: «Le debemos un gallo a Asclepios: pagad la deuda, no la desatendáis». Lo que aquí interesa no es la interpretación de estas palabras, sino el hecho de que Sócrates finalice su vida con un enigma. Sus últimas palabras dirigidas a los jueces de Atenas también declaran indescifrable el actuar humano, oscuro para todos salvo para el dios. En la *Apología* hallamos nuevamente un fragmento sobre el mismo tema, donde Sócrates, en su primer discurso ante los jueces, interpreta la acusación que le hace Meleto como un enigma: «Sócrates comete injusticia al no creer en los dioses, pero creyendo en ellos». Lo que Sócrates teme se confirmará: este enigma fatal, arrojado por la envidia y la arrogancia de Meleto en el camino de Sócrates y de Atenas, alcanzará su finalidad, es decir, «engañará» a Sócrates y a Atenas. La condena significa que Sócrates no consiguió convencer a los jueces de que Meleto se contradecía: el engaño, a través de su enigma, ha prevalecido.

Donde la Biblia está ausente

Dos capítulos de *Así habló Zarathustra,* entre los más oscu-

ros, hacen pensar en el enigma griego como fuente de inspiración, y podrían ser analizados, incluso en sus detalles, mediante más referencia a dicha esfera. En el texto de «Entre hijas del desierto», estas adolescentes son llamadas «enigmas engalanados con cintas», «enigmas que se dejan adivinar»; el ditirambo se abre y se cierra con la formulación de un enigma «el desierto crece: ay de aquél que dentro de sí cobija desiertos», y contiene expresiones como «acosado por una Esfinge», «el desierto traga y estrangula». En una primera redacción del ditirambo Nietzsche decía «roe aquí eternamente quijada infatigable»: ante estas palabras acude a la mente el fragmento de Píndaro ya mencionado. En el capítulo «La visión y el enigma», Zarathustra se dirige a los «ebrios de enigmas», y relata su visión, que era un enigma y una «previsión»: la esfera de Apolo, de la adivinación y de la terribilidad de una imagen oscura, del desafío mortal del dios al hombre, es la profundidad callada, la referencia al pasado que da una ulterior resonancia al relato de Nietzsche, acentúa la densidad evocadora de estas páginas. El enigma está precedido de la intuición del eterno retorno, contemplada frente a la puerta del instante, donde se reúnen los dos caminos de eternidad: el campo visual surge aquí gracias a una sugestión del proemio de Parménides. Pero en el instante ensoñador, lunar, de la contemplación, se inserta aterradora la revelación trágica, visionaria, el anhelo mortal del enigma, la aprehensión de la disparidad entre dios y hombre.

Apiadémonos del héroe

Un arma ambigua

La predilección por lo paradójico, en el estilo de Nietzsche, revela una urdimbre de instintos contradictorios. El fondo es de metal noble: la intransigencia entre las opiniones dominantes, ante las verdades consabidas, obvias. Frente a cualquier sabiduría o sabihondez, Nietzsche se alza espontánea y descaradamente para contradecirla. Pero la arrogancia de su intervención, la forma de su exposición, que no se detiene ante ninguna osadía discursiva con tal de llevar a sus extremas consecuencias cualquier afirmación sospechosa, que es rebatida brutalmente con las transposiciones más clamorosas de juicios y términos, todo eso se parece a la gesticulación del comediante, que tiende a suscitar una turbación, una emoción violenta. Nietzsche parece atacar al propio lector, en su presunto conformismo, y al mismo tiempo exige el aplauso del que ha sido desenmascarado. A veces lo paradójico casi roza el vicio, moderno y decadente, de querer buscar la originalidad a toda costa.

¡Fuera la máscara!

Más allá de cualquier declaración de principio, más allá de cualquier exaltación de la vida, de la alegría pagana, de la cruel-

dad, se descubre en Nietzsche una fibra subterránea, enraizada, de ascetismo espontáneo, que él intenta por encima de todo disimular. Su náusea por todo lo que es corpóreamente humano, por la sexualidad en general, por el impulso ciego de la vida, no es el resultado de una catarsis cognoscitiva, sino un dato fisiológico primitivo, una idiosincrasia de repulsión hacia la naturalidad. Incluso se puede llegar a pensar que su intuición del dolor metafísico, la experiencia sobrecogedora de la «verdad», esté impregnado de esta instintiva, invencible repugnancia por la aplastante inmediatez de la vida. Su vinculación visceral con Sócrates se remite también a este aspecto. Nietzsche pues es un asceta de nacimiento, uno que aparta con disgusto la mirada de la vida. Y también su Zarathustra es un asceta.

Un amigo difícil

En sus relaciones personales, en sus amistades con hombres y mujeres, Nietzsche fue siempre, en primer lugar, un ingenuo, y en segundo lugar, un torpe déspota. Con Rohde, con Wagner, con Lou von Salomé, se repitió lo mismo. Primero dirigía toda su vida hacia aquella amistad, se vaciaba a sí mismo frente al otro, sus pensamientos y sus acciones le eran ofrecidos en holocausto. Pero inmediatamente después quería, del otro, todo a cambio. Sobre estas bases es muy difícil que prosperen las relaciones entre los hombres. Y de hecho todas las amistades de Nietzsche fueron un fracaso; de ellas se llegaron los sufrimientos más amargos, en una existencia ya de por sí poco amable. Su ímpetu, el momento de la efusión eran acogidos con placer por los amigos, pero lo que venía a continuación, los berrinches, los enfurruñamientos, los accesos de ira, las cartas feroces, dejaban a todos primero estupefactos, después irritados, y al final evasivos. Las heridas de Nietzsche no procedían de un fallido intercambio, sino de una desilusión ardiente, de la comprobación de que los demás no sentían como él pretendía que sintiesen, y como había creído que sentían. Siempre advirtió el vacío a su alrededor, después de breves o largas temporadas de exaltación, y entonces la exaltación

le pareció algo fútil: al final la soledad le recluyó. Y así Nietzsche da la impresión, respecto a sus amigos, de no tener razón, como sucede con los que se conceden, se entregan sin contención, y después se encolerizan consigo mismos por haberlo hecho.

La disciplina y la fantasía

A Nietzsche le faltó una disciplina filosófica institucional, sobre todo respecto a la lógica: y eso se advierte en la incertidumbre y en el divagar de sus argumentaciones, en el tropezar y cojear de sus deducciones, en su inconstancia. Cuando opera en un campo limitado, y acepta sus métodos tradicionales, como hizo en su juventud con la filología clásica, recoge datos con gran deligencia y enorme capacidad de trabajo, pero sin conseguir después unificar todo este material a partir de una intuición, un concepto guía, o sea, carece de rigor y de profundidad. Sus hipótesis filológicas son sugestivas, pero no están suficientemente comprobadas: Nietzsche carece de concentración, de tenaz aplicación, de sinopsis. Su fantasía le desasosiega constantemente.

Un torrente impetuoso

Nietzsche no fue capaz de distanciarse de sí mismo, ni siquiera ordenando plásticamente su propio desarrollo y dosificando sus propias fuerzas: la organización de su vida fue pésima. No supo construir lentamente su edificio. Durante su juventud desencadena instintos contrapuestos y se siente lacerado. Frente a un enorme empleo de energías los ecos que le llegan de fuera son escasos. Concede excesiva importancia a las desilusiones: un filósofo debe dar por descontado que su destino personal no se adecua a sus esperanzas. Después de *Zarathustra* Nietzsche quizás tenía aún la posibilidad de recuperarse, de disminuir la tensión interior. Le faltó cualquier clase de ayuda, un asidero exterior; y ya no tuvo la fuerza de detenerse, de tomar aliento, de remansar en un lago su torrente impetuoso: lo que había desencadenado en su

interior le arrastró, le arrolló completamente. No supo reservarse, y se consumió antes de tiempo. Apiadémonos del héroe.

Hipótesis metafísica

Supongamos aceptar la tesis metafísica de Nietzsche, según la cual el elemento primordial es un impulso delimitado, obstaculizado por impulsos. ¿Qué se desprendería de ahí, si consideramos, como el propio Nietzsche se vería obligado a admitir, que este elemento no es un conocimiento, en cuanto algo pre-individual, no es sujeto ni objeto, ni relación entre ambos? Esa cosa en la que se transforma el impulso retenido, esa cosa a través de la cual se manifiesta, es el mundo que nos rodea: esto es conocimiento. Un impetuoso torrente montano que hurta espúmeo contra una roca: ésta es la manifestación de un impulso obstaculizado.

El conocimiento es la compensación que se instaura en el acontecimiento originario, oculto, de la vida, frente a la renuncia que cada centro de expansión debe padecer, en cuanto cada impulso es constreñido por otros impulsos distintos, pero homogéneos. En la imagen, en la apariencia donde se refleja la acritud de esa tenaza, se vislumbra durante un instante el apaciguamiento.

Abandono del arquetipo

Nietzsche propuso un modelo de aristocracia de la mirada y del pensamiento. Pero ni él mismo consigue mantenerse a su altura en muchos aspectos. En primer lugar por sus vicios modernos (mientras el modelo alude a algo antiguo), como la falta de moderación, el *pathos* personal, la aquiescencia eventual a los mitos de la historia, de la acción, de la ciencia, pero sobre todo por dos características reveladoras, que descualifican su pretensión aristocrática, y de las que él parece no darse cuenta. Nietzsche se muestra tal cual es sin contención ni vergüenza frente a un público indiferenciado, utiliza el instrumento literario sin cautela, sin

advertir su vulgaridad. No percibe la exigencia de ser ambiguo, de hablar de manera indirecta, con distanciamiento. Y por otra parte, demasiado a menudo prevalecen en él instintos demoledores —hasta en la amistad— si no nihilistas.

Actuar a lo grande

Nietzsche persiguió una acción macroscópica, y en general puso más énfasis en el actuar que en el pensar. Dicho punto de vista, aunque atractivo, no es aceptable, porque precisamente la acción es una esfera que el pensador ya ha dejado atrás. E incluso admitiendo que la acción sea algo deseable para un filósofo, ¿por qué una acción macroscópica? Si es macroscópica, será indirecta, cuando el filósofo, o mejor dicho el sabio, no se preocupa del efecto mediato. Además, la perspectiva según la cual la acción adquiere valor cuando se extiende a muchos hombres es mezquina y banal. Para un pensador, eventualmente, lo que cuenta es actuar sobre ciertos hombres.

La óptica del desprecio

Nietzsche despreció nuestro tiempo, todo lo que es moderno. Y lo hizo sin ambigüedad, sin reservas, a menudo con rabia, con acritud apocalíptica. Después vinieron los que exaltan a Nietzsche y son hijos de nuestro tiempo. Es natural ser hijos del propio tiempo, pero entonces hay que odiar a quien odia nuestro tiempo, como justamente hicieron, respecto a Nietzsche, muchos otros hijos de nuestro tiempo. A otros, a los que se sienten incómodos, a los que están angustiados, molestos, asqueados por nuestro siglo, Nietzsche les ofreció en cambio algo precioso, la posibilidad de proyectar su óptica del desprecio sobre todo lo que llegó después de él, especialmente sobre aquello que, a pesar de su furiosa adivinación, no fue capaz de ver con antelación.

Mundaneidad del filósofo

Nietzsche escupe sobre la política, es el antipolítico por excelencia. Su doctrina es la del distanciamiento total del hombre respecto a los intereses sociales y políticos. Pero a menudo pretende enmascarar esta naturaleza, y entonces habla con fruición de política. Esto es debido a una actitud mundana del filósofo, a una cierta vanidad y entrometimiento, a su presunción de ver mejor que los demás incluso en las cuestiones humanas, demasiado humanas, o en la exaltación de una inminente locura.

Distinción de rangos

Ocuparse de política es la actividad desenvuelta, desenfadada, frívola de Nietzsche, con la que sobre todo quiere convencerse a sí mismo de no ser un hombre de libros, de estar dentro de las cosas. Por lo que se refiere a su persona el cálculo fue equivocado, porque el poder aferrar a escasa distancia las cosas de la política, añade muy poco a la concreción de nuestra vida. Por lo que se refiere a los resultados cognoscitivos, hay que hacer una distinción. Durante su juventud consideraba a los filósofos presocráticos como «médicos de la civilización». Al hacerlo rebajaba a aquellos sabios a hombres de acción, según un módulo del individuo universal exclusivamente personal. Como médico de la civilización, Nietzsche es ante todo un excelente elaborador de diagnósticos, con cierta vena profética. Lo que profetizó, se ha confirmado incluso demasiado deprisa. Como religión, el cristianismo es hoy un vestigio, contra el que hasta el hastío ha languidecido; la época de las grandes violencias ha llegado, quizá ya la hemos dejado atrás; la llegada del inmoralismo es un hecho, una adquisición de la masa. Nietzsche acertó en la diagnosis, pero falló en el tratamiento (creía que el preanunciado porvenir iba a ser terapéutico). Los males de nuestra civilización, todo lo que, bajo distintos disfraces, la visión del mundo cristiana dejó tras de sí, han permanecido tal cual, se han agravado incluso, a pe-

sar de que las transformaciones adivinadas por Nietzsche pertenezcan actualmente al pasado.

Ocurre fácilmente que un buen profeta se convenza de ser él mismo la causa del porvenir. El nivel especulativo de Nietzsche convierte en ridículo su *pathos* revolucionario. Su intelecto destruye cualquier mito político, cualquier creencia en la política; Nietzsche no se da cuenta de que sus objetivos polémicos son simples fantoches mutables, frente a una mirada como la suya, que es antipolítica en la esencia. En una realidad distinta a la del siglo XIX, su exceso de temperamento habría atacado en otras direcciones. En Nietzsche, cuando lo inactual se rige por lo actual, los resultados del pensamiento son siempre de segundo rango.

El otro Dionisos

El símbolo del espejo, atribuido por la tradición órfica a Dionisos, da al dios un significado metafísico que Nietzsche no consiguió desentrañar. Mirándose al espejo, el dios ve el mundo como su propia imagen. El mundo pues es una visión, su naturaleza es sólo conocimiento. La relación entre Dionisos y el mundo es la relación entre la vida divina, indecible, y su reflejo. Este último no ofrece la reproducción de un rostro, sino la infinita multiplicidad de las criaturas y de los cuerpos celestes, el descomunal sucederse de figuras y colores: todo eso está rebajado a apariencia, a imagen sobre un espejo. El dios no crea el mundo: el mundo es el propio dios como apariencia. Lo que nosotros consideramos vida, el mundo que nos rodea, es la forma bajo la que Dionisos se contempla, se expresa frente a sí mismo. El símbolo órfico ridiculiza la antítesis occidental entre inmanencia y trascendencia, sobre la que los filósofos han hecho correr tanta tinta. No hay dos cosas, respecto a las cuales haya que averiguar si están separadas o unidas, sino que hay sólo una cosa, el dios, del cual nosotros somos la alucinación. En el *Origen de la tragedia* Nietzsche se aproxima a esta concepción de Dionisos, si bien con un exceso de colorido schopenhaueriano; más tarde un empecinado inmanentismo obstaculizará su penetración.

Citas prohibidas

Quien para interpretar a Nietzsche utiliza sus citas es un falsario, porque le hará decir lo que a él le venga en gana, intercalando según le parezca palabras y frases auténticas. En la mina de este pensador se hallan toda clase de metales: Nietzsche lo dijo todo, y dijo también lo contrario de todo. Y en general es deshonesto utilizar las citas de Nietzsche cuando se habla de él, porque de esta manera se da valor a las propias palabras aprovechando la sugestión que suscita la introducción de las suyas.

Merecedor de justicia

Ser justos con Nietzsche significa medirlo con lo que él mismo proclamó como «justicia». La misma despiadada severidad con la que contempló su pasado y su presente, se vuelve ahora contra él. Sus debilidades deben ser puestas al descubierto con malignidad, sin indulgencia, porque eso fue lo que él hizo con los demás. Lo que no alcanzó a ver, no hay por qué perdonárselo. Eso querrá decir haber aprovechado su enseñanza. Muchos manifiestan una actitud opuesta respecto a Nietzsche, preocupados por justificarlo en nombre de problemas actualmente de moda, deseosos de apropiárselo para los fines más dispares. Pero una perspectiva severa afirma lo contrario, que Nietzsche es demasiado moderno. Y sin embargo, ser justos con él tampoco significa ladrarle como cachorros gruñones e inofensivos.

Cerrar las puertas

Al mostrarse tal cual es Nietzsche se expone a las interpretaciones más vulgares. Es fácil adquirir confianza con quien se deja abierta la puerta de casa. Sobre todo, si una vez dentro, se le sorprende indefenso, enfermo, confiado, ingenuo, necesitado de ayuda.

Una indicación reveladora

En un fragmento escrito en 1883, Nietzsche declara haber descubierto el secreto del universo griego. Los griegos creían en el eterno retorno, porque la fe en los misterios significa precisamente eso. La observación es importante sobre todo como testimonio de la relampagueante penetración histórica de Nietzsche (aunque no considere oportuno divulgar dicha intuición): el vértice de lo griego habrá que buscarlo en el éxtasis colectivo, en el conocimiento místico de Eleusis. Y se puede tener la certeza de que al establecer semejante relación Nietzsche no pensaba en los ritos agrarios y en el ritmo cíclico de la vegetación. Pero más importante todavía es la revelación personal, algo similar a la séptima carta platónica: la doctrina suprema de Nietzsche es una fulguración mística, una visión que libera de cualquier aflicción y de cualquier deseo, incluso de la individuación. Después de esa experiencia todas las ideas, discusiones, doctrinas de Nietzsche no serán más que una comedia de la seriedad.

La duplicidad del literato

Goethe es un herma bifronte. El modelo de la integridad fue un objetivo inalcanzable tanto en la vida como en la obra. Intelecto portentoso, supo sobradamente salvarse el alma, recogido en sí mismo. En cambio abierto al mundo, conoció y explotó el arte de procurarse un enorme éxito, cosquilleó los vicios alemanes, el sentimentalismo, la oscuridad, la hipocresía moral. Comprendió la falsedad y el peligro de la filosofía alemana, pero no se atrevió a oponerse a Hegel, porque veía que ése era el caballo ganador. Y a pesar de que esas abstrusidades no eran de su gusto, llegó a apoyar y a favorecer a Hegel, le proporcionó la sanción de su reconocimiento. Esta connivencia es algo que a Goethe no se le puede perdonar. El destino le concedió el privilegio de leer, apenas publicada, la obra capital del joven Schopenhauer, devoto admirador suyo, pero una cierta relajación —si bien había entendido que el camino de la sabiduría lleva hacia Oriente— le impidió

presentarse ante los hombres futuros como el protector de Schopenhauer. Como tampoco dudó en relegar a un segundo plano su clasicismo espurio, helenista, frente a una reelaboración caótica, afable, decadente, demasiado alemana, del mito cristiano.

Ahora tenemos ventaja

Nietzsche es el individuo que sin ayuda de nadie elevó el nivel complexivo de nuestros pensamientos sobre la vida, y lo logró a través de un prepotente distanciamiento respecto a los hombres y a las cosas que le rodeaban, hasta tal punto que nosotros nos vemos forzados a partir del nivel por él instaurado. Su voz acalla cualquier otra voz del presente; la claridad de su pensamiento sofoca cualquier otro pensamiento. Para quien se ha liberado de las cadenas, y en la arena del conocimiento y de la vida no reconoce tiranos, sólo él cuenta.

El modelo de la integridad

El hombre moderno está segmentado, es fragmentario. No puede aspirar a una vida íntegra, sea cual sea el país donde viva, la educación que haya recibido, la clase social a la que pertenezca. Advierte como una fatalidad esta fractura, irremediable, desde el principio, si es que tiene la capacidad de advertirla. El individuo y la colectividad se han alejado con el transcurrir de los siglos, a lo largo de caminos divergentes, y por eso continúan alejándose. Lo que la colectividad espera del individuo, presupone en él, es siempre distinto de lo que él descubre en sí mismo como auténtico, originario. Y quien es algo más que una hormiga, quien quiere dejar tras de sí una huella duradera entre las apariencias, su estela, de cometa o de caracol, acaba hecha añicos por el mundo humano, no por su hostilidad, sino simplemente por su extrañamiento, por sus reglas, por sus comportamientos, por sus costumbres. En la colectividad la expresión del individuo carece

de eco, ya no relumbra, la armonía del mundo antiguo se ha perdido.

En los últimos dos siglos, la aparición de una gran personalidad se inscribe en el marco de una existencia trágica, a no ser que intervenga un temperamento acomodaticio o vil que salvaguardase al individuo. La lista sería larguísima. Nietzsche es un ejemplo clamoroso, emblemático, de este destino. Como es excepcional su pudor, la lucha temeraria, desesperada, de quien se siente destinado a sucumbir, y a pesar de todo intenta enmascarar su suerte. Nietzsche aspira a una vida íntegra, y sólo quiere aparecer como íntegro. En esto es «antiguo»: estima degradante revelar, exhibir la vida fragmentada como tal, y no permite que alguien pueda pensar que la existencia de los que, como él, hablan al mundo, oculte un fracaso. Cuando a pesar de todo, la dilaceración aparece, Nietzsche logra presentar la efusión, el desmoronamiento de los diques, como mentira poética. Pero esta máscara de la plenitud, la comedia de la integridad, es insostenible, favorece la consumación de lo que quiere ocultar, la disolusión de la persona.

Y por otra parte, ¿qué más da si esa integridad que él proclamaba no se había realizado en el hombre Nietzsche? Ciertamente la curiosidad chismosa de nuestros contemporáneos, que se ha arrojado ávidamente sobre la disgregación del hombre, no ha conseguido disminuir ni un ápice la expresión de este individuo, lo que situó fuera de sí, por encima de sí. Porque Nietzsche, en un mundo que tritura al individuo, fue capaz de hacernos ver al individuo no doblegado por el mundo. Alcanza este resultado en una época que se complació —y la complacencia es hoy todavía mayor— en mostrar la vida fragmentada, el individuo fracasado. Si la persona de Nietzsche resultó quebrada, eso no demuestra nada contra él. En cambio nos ha dejado una imagen distinta del hombre, y es con ella con la que debimos confrontarnos.

INDICE

Recetas para un filósofo 9
Destino común, 11. — Dos monstruosidades, 11. — La verdad aterra, 12. — El juego de la palabra, 13. — Advertencia a quien va contra corriente, 13. — La envidia como virtud, 14. — Ascetismo de Platón, 15. — Montaigne como refugio, 15. — Preparación escenográfica, 16. — Crítica de la tendencia sistemática, 16. — «Poder» y «querer», 17. — Cómo convertirse en filósofo, 18. — La necesidad de decir, 18. — Pensamientos sin prisa, 18. — Teoría de la voluntad, 19. — La literatura sustituye a la vida, 20. — La zorra y las uvas, 21. — Los tiranos son aburridos, 21. — Lo inactual se convierte en actual, 22. — Dos estilos, 23. — Hombre de libros y hombre de acción, 23. — El hechizo de la historia, 23.

El dios que hiere desde lejos 25
El discurso de la locura, 27. — Apolo flechador, 28. — Adivinación y desafío, 28. — La razón procede del éxtasis, 29. — Una acción a distancia, 30. — La cifra fatal, 30. — Una sentencia injusta, 32. — Origen de la dialéctica, 33. — El animal profundo, 34. — Caza a la totalidad, 35. — Consonancia final, 36. — Una polaridad, 36. — Iluminismo y teología, 37. — Dos corruptores, 37. — El científico tiene miedo, 38. — Una esclavitud disfrazada, 39. — Envueltos en una noche devastadora, 40.

El presente no existe 41
En torno al éxtasis, 43. — El latido engaña, 44. — Un título codiciado, 45. — Doble rechazo, 45. — Falsos ídolos, 46. — Subvertir es consolidar, 47. — En la esfera del pudor, 47. — Doctrina del instante, 48. — Evasión de lo universal, 49. — El mundo como arabesco, 49. — Contra la necesidad, 50. — Francia y Alemania, 50. — Aparentes paradojas, 51. — Despilfarro de genialidad, 51. — Falsa victoria sobre la moral,

52. — Aristófanes y Freud, 52. — La vida está en el pasado, 53.

Muerte de la filosofía 55
La inseguridad final, 57. — Envidia del pasado, 58. — El templo de las palabras muertas, 58. — Una laguna en la adivinación, 59. — A falta de interlocutores, 60. — Verdad en traje de andar por casa, 61. — El ingenuo creyente en la razón, 61. — La mentira cristiana, 62. — El mito de la voluntad, 62. Un dogma tenaz, 62. — Metafísica y moral, 63. — Much ado about nothing, 64. — Presunción rebatida, 64. — La degeneración precede al individuo, 65. — Miseria del filósofo, 66. — Tardía y morbosa reacción, 67. — Fisiología intelectual de Nietzsche, 68. — Sócrates y el oráculo, 68.

Dioses y hombres 71
Vida eterna y larga vida, 73. — La cuestión de la grandeza, 73. — Triunfo de la alegría, 74. — El individuo como ilusión, 75. — El gran pensamiento, 76. — Crítica de la muerte, 77. — Humano, demasiado humano, 78. — Vibración de lo abstracto, 78. — Palabras molestas para los oídos modernos, 78. — Ambigüedad de un problema, 79. — No ser engañados y engañar, 80.

Arte es ascetismo 83
Remontar el camino, 85. — Impotencia y horror, 87. — Dionisíaco y barroco, 87. — Despojamiento místico, 87. — Detrás hay un abismo, 88. — Wagner y después de Wagner, 89. — La juventud se equivoca, 90. — Avaricia del estilista, 90. — Un efectista, 90. — Un aguafiestas, 91. — Grandes almas, 91. — Doctrina de la culminación, 92. — La angustia como laguna, 93. — Tragedia en cuanto jeroglífico, 94. — Una oposición, 95. — El arte carece de objeto, 95.

Literatura como vicio 97
Impaciencia de la vendimia, 99. — Una ficción polvorienta, 100. — Dos maneras de pensar, 100. — La ciencia y el científico, 101. — Cincuenta años antes, 102. — Ajedrecista solitario, 103. — Poder de la mentira, 103. — Lo que no se puede expresar, 104. — Más allá de la escritura, 105. — Anhelo de vivir, 106. — Un lenguaje no decorativo, 107. — Un cerebro infatigable, 107. — Un estilo multicolor, 107. — El ermitaño se venga, 108.

Los griegos contra nosotros 109
Un desavío de la fama, 111. — La vida cuenta más que la obra, 112. — Señales de una lejanía, 113. — Defecto de congenialidad, 114. — Equívoco sobre el dolor, 114. — Desafío de un sabio, 115. — Cómo se olvida el discurso histórico, 115. — El rival del dolor, 116. — Una palabra con mala fama, 117. — Crítica de Goethe, 118. — Psicología sexual, 118. — Efecto del rencor, 119. — Tendencia a la manipulación, 119. — Inversión de juicio, 120. — Personajes menores, 120. — Un siglo como los demás, 120. — Combatir en el terreno del enemigo, 121. — A alto nivel, 122. — Ventaja del présbita, 122. — Vilipendio del pasado, 122. — El espejismo de la aniquilación, 123. — Exceso pedagógico, 123.

Fauces furentes 125
Muerte de Homero, 127. — Un origen perverso, 129. — Enigma y competición, 129. — Cristiano significa anticristiano, 130. — Instrumentos de comunicación, 131. — Nacimiento de la tragedia, 131. — La huella de lo indecible, 132. — Verdad por partida doble, 132. — La ilusión de la inmanencia, 133. — Una palabra tenebrosa, 134. — Niebla y sol, 135. — Objeción dialéctica, 136. — Adivinación y necesidad, 137. — Schopenhauer contra Schopenhauer, 138. — Sócrates ante los jueces, 138. — Donde la Biblia está ausente, 138.

Apiadémonos del héroe 141
Un arma ambigua, 143. — ¡Fuera la máscara!, 143. — Un amigo difícil, 144. — La disciplina y la fantasía, 145. — Un torrente impetuoso, 145. — Hipótesis metafísica, 146. — Abandono del arquetipo, 146. — Actuar a lo grande, 147. — La óptica del desprecio, 147. — Mundaneidad del filósofo, 148. — Distinción de rangos, 148. — El otro Dionisos, 149. — Citas prohibidas, 150. — Merecedor de justicia, 150. — Cerrar las puertas, 150. — Una indicación reveladora, 151. — La duplicidad del literato, 151. — Ahora tenemos ventaja, 152. — El modelo de la integridad, 152.

COLECCIÓN ARGUMENTOS

222 Pierre Bourdieu, **Meditaciones pascalianas**
223 Gilles Lipovetsky, **La tercera mujer**
224 Hans Magnus Enzensberger, **Zigzag**
225 Félix de Azúa, **Baudelaire y el artista de la vida moderna**
226 Xavier Rubert de Ventós, **De la identidad a la independencia: la nueva transición**
227 J.C. Carrière, J. Dalmau, U. Eco, S. Jay Gould, **El fin de los tiempos**
228 Antonio Tabucchi, **La gastritis de Platón**
229 Manuel Delgado, **El animal público**
(XXVII Premio Anagrama de Ensayo)
230 Miguel Dalmau, **Los Goytisolo**
231 Román Gubern, **Proyector de luna (La generación del 27 y el cine)**
232 Oliver Sacks, **La isla de los ciegos al color**
233 David Deutsch, **La estructura de la realidad**
234 Josep Muñoz Redon, **Filosofía de la felicidad**
235 Xavier Rubert de Ventós, **El laberinto de la hispanidad**
236 A. Langaney, J. Clottes, J. Guilaine, D. Simonnet, **La historia más bella del hombre**
237 José Antonio Marina y Marisa López Penas, **Diccionario de los sentimientos**
238 Pierre Bourdieu, **La dominación masculina**
239 Richard Sennett, **La corrosión del carácter (Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo)**
240 Perry Anderson, **Los orígenes de la posmodernidad**
241 Enrique Gil Calvo, **Medias miradas (Un análisis cultural de la imagen femenina)**
242 Jean Baudrillard, **Pantalla total**
243 Diane Ackerman, **Una historia natural del amor**

Giorgio Colli, quien con Mazzino Montinari llevó a cabo la gran edición crítica de las obras de Nietzsche, es uno de los rarísimos filósofos que tienen la capacidad, eminentemente nietzscheana, de hablar al presente «con verdadera dureza».

En este libro se resuelven, en toda su gravidez, muchas de las cuestiones que Nietzsche había planteado, y a las que había contestado sólo con enigmas, incluso la del significado del enigma, decisiva para el acercamiento a cualquier respuesta filosófica y, en particular, al modo como Nietzsche vivía su pensamiento.

Son problemas que, por lo menos en su originaria, inmediata y vital radicalidad, se han eludido en los últimos cien años. Para Colli, por el contrario, Nietzsche ha sido la última gran figura del pensamiento occidental, y por tanto la filosofía no tenía otra salida que plantearse las mismas preguntas que Nietzsche.

Esto lo conduce a una especie de guerra en dos frentes: por una parte, retomar e reinterpretar todos los temas griegos de Nietzsche que, iluminados con soberana lucidez, delinean una nueva visión, compacta y sorprendente, del pensamiento occidental; por otra, analizar estrechamente las conquistas del pensamiento nietzscheano pero también sus grandiosos fracasos, que Colli examina con la peculiar «falta de miramientos» que –como el propio Nietzsche enseñó– es la única forma de abordar un gran filósofo.

Y cada uno de estos dos frentes, nutre directamente un tercer tema del libro, es decir el ataque devastador a muchas ideas del pensamiento moderno: desde la historia justificadora de aquello que sin embargo le escapa a la razón, actualmente escindida de *logos* del que nació, hasta el supersticioso apego a la ciencia, a los hechos, a las acciones.

El resultado es un libro singularísimo, articulado en breves secciones aforísticas, continuamente afilado y provocador, duro y exigente en sus tesis, un libro donde en cada palabra está presente el riesgo mortal que el pensamiento asume, a cada paso, frente a la Esfinge.

9 788433 900531